

हिन्दी समिति ग्रन्थमाला-संख्या-१४१



तत्त्वमीमांसा

मूल लेखक
ए० ई० टेलर

अनुवादक
सुधीन्द्र वर्मा

वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग, शिक्षा मंत्रालय, भारत
सरकार की मानक ग्रन्थ योजना के अंतर्गत प्रकाशित

हिन्दी समिति
सूचना विभाग, उत्तर प्रदेश
लखनऊ

प्रथम संस्करण

१९६७

110
TAY-T

प्रस्तुत पुस्तक वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग की मानक ग्रन्थ योजना
के अतर्गत, शिक्षा मन्त्रालय, भारत सरकार के शत प्रतिशत अनुदान से
प्रकाशित हुई है ।

मूल्य

आठ रुपये

मुद्रक

वीरेन्द्रनाथ घोष

माया प्रेस प्राइवेट लिमिटेड, इलाहाबाद

तत्त्वमीमांसा

Translated into Hindi from A. E. Taylor's Elements Of
Metaphysics published by Methuen & Co. Ltd.,
London (1956)

विषय-सूची

विषय

पृष्ठ-संख्या

प्रथम खण्ड सामान्य धारणाएँ

अध्याय १	
तत्त्वमीमासक की कठिनाइयाँ	३
अध्याय २	
तत्त्वमीमासीय निकर तथा तत्त्वमीमासीय विधि	२४
अध्याय ३	
तत्त्वमीमासा के उपविभाग	५५

द्वितीय खण्ड

जीव-विकास विज्ञान—वास्तविकता की सामान्य संरचना

अध्याय १	
वास्तविकता तथा अनुभूति	६७
अध्याय २	
वास्तविकता की व्यवस्थित एकता	१११
अध्याय ३	
सत् अथवा वास्तविकता और उसका आभास	१३६
अध्याय ४	
वस्तु जगत्—(१) पदार्थ, गुण और सम्बन्ध	१५४
अध्याय ५	
वस्तु जगत्—(२) परिवर्तन और कारणता	२०३

तृतीय खण्ड

विश्व विज्ञान—प्रकृति की व्याख्या

अध्याय १	
आमुखीय निर्वचक	२४७
अध्याय २	
द्रव्य अथवा जड वस्तु की समस्या	२५६

अध्याय ३	
नियम का अर्थ	२७७
अध्याय ४	
आकाश या अवकाश तथा काल	३०८
अध्याय ५	
क्रम-विकास विषयक कुछ प्रतिबन्ध	३३८
अध्याय ६	
वर्णनात्मक विज्ञान का तर्कशास्त्रीय स्वरूप	३५५

चतुर्थ खण्ड

तर्कना-परक मनोविज्ञान : जीवन विषयक अर्थ-निर्णय

अध्याय १	
मन शास्त्रीय विज्ञान का तर्कनापरक स्वरूप	३७५
अध्याय २	
आत्मा और शरीर की समस्या	३९७
अध्याय ३	
वास्तविक सत्ता में 'स्वात्म' का स्थान	४२२
अध्याय ४	
नैतिक स्वातन्त्र्य की समस्या	४५४
अध्याय ५	
नीतिशास्त्र तथा धर्म की कुछ विवक्षाएँ	४७९
अध्याय ६	
उपसंहार	५१२

प्रस्तावना

हिन्दी और प्रादेशिक भाषाओं की शिक्षा के माध्यम के रूप में अपनाने के लिए यह आवश्यक है कि इनमें उच्चकोटि के प्रामाणिक ग्रन्थ अधिक से अधिक सख्या में तैयार किये जायें। भारत सरकार ने यह कार्य वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग के हाथ में सौंपा है और उसने इसे बड़े पैमाने पर करने की योजना बनायी है। इस योजना के अन्तर्गत अंग्रेजी और अन्य भाषाओं के प्रामाणिक ग्रन्थों का अनुवाद किया जा रहा है तथा मौलिक ग्रन्थ भी लिखाये जा रहे हैं। यह काम अधिकतर राज्य सरकारों, विश्व विद्यालयों तथा प्रकाशकों की सहायता में प्रारम्भ किया गया है। कुछ अनुवाद और प्रकाशन-कार्य आयोग स्वयं अपने अधीन भी करवा रहा है। प्रसिद्ध विद्वान् और अध्यापक हमें इस योजना में सहयोग दे रहे हैं। अनूदित और नये साहित्य में भारत सरकार द्वारा स्वीकृत शब्दावली का ही प्रयोग किया जा रहा है ताकि भारत की सभी शिक्षा संस्थाओं में एक ही पारिभाषिक शब्दावली के आवार पर शिक्षा का आयोजन किया जा सके।

तत्त्वमीमासा नामक पुस्तक हिन्दी समिति, सूचना विभाग, उत्तर प्रदेश द्वारा प्रस्तुत की जा रही है। इसके मूल लेखक श्री ए० ई० टेलर और अनुवादक श्री सुधीन्द्र वर्मा हैं। आशा है कि भारत सरकार द्वारा मानक ग्रन्थों के प्रकाशन सम्बन्धी इस प्रयास का सभी क्षेत्रों में स्वागत किया जायगा।

निहाल कर्मा

अध्यक्ष

वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग

प्रकाशकीय

सत्य और आभास की पहचान करानेवाली वैज्ञानिक परीक्षा को तत्त्वमीमासा की सजा दी गयी है। तत्त्वमीमासा यह जानना चाहती है कि वास्तविक अस्तित्व अथवा सत्य का अभिप्राय क्या है। वह यह भी जानना चाहती है कि विश्व-प्रपञ्च से सम्बन्धित विविध वैज्ञानिक अथवा अवैज्ञानिक सिद्धान्त किस सीमा तक सत्य के सामान्य लक्षणों के अनुकूल हैं। जहाँ तक सत्य की खोज का सम्बन्ध है, धर्म और कल्पना-साहित्य दोनों का लक्ष्य आभास से परे जाकर उसमें निहित सत्य से परिचित होना है। तत्त्वमीमासा का भी यही लक्ष्य है। किन्तु भावना और पद्धति के विचार ने वह धर्म और कल्पना-साहित्य दोनों से भिन्न है क्योंकि वह अस्तित्व अथवा सत्य का विवेचन शुद्ध वैज्ञानिक दृष्टि से करती है। इस विवेचन से वाद्विक्त सतोप प्राप्त होता है।

प्रसिद्ध पाश्चात्य दार्शनिक ए० ई० टेलर ने अपनी दार्शनिक कृति "एली-मेण्ट्स ऑव मेटाफिजिक्स" में वास्तविक सत्य और आभास के बीच भेद करनेवाली तत्त्वमीमासीय पद्धति का सुन्दर विवेचन किया है। उसकी यह कृति अंग्रेजी बाइबल में महत्त्वपूर्ण स्थान रखती है। इसके हिन्दी रूपांतर में मूल पुस्तक की दार्शनिक विवेचना पद्धति को सरल और सुवोध भाषा में ज्यों का त्यों रखने का सफल प्रयास किया गया है। आशा है कि दर्शनशास्त्र के छात्र तथा पाश्चात्य दर्शन की वैज्ञानिक प्रणाली से परिचित होने के इच्छुक सभी लोगों के लिए यह पुस्तक उपयोगी सिद्ध होगी।

रमेशचन्द्र पंत

सचिव, हिन्दी समिति

प्रथम खण्ड
सामान्य धारणाएँ

अध्याय १

तत्त्वमीमांसक की कठिनाइयाँ

१—तत्त्वमीमासीय प्रतिपाद्यों की सामान्यता और सरलता के कारण उनके अध्ययन के अविनिवारण में कठिनाई २—साधारण अनुभवों में व्याघातों की उपस्थिति और उनसे तत्त्वमीमासीय प्रतिपाद्यों का सकेत ३—सत् अथवा वास्तविकता और आभास में विभेद करके विज्ञान जहाँ इन व्याघातों में से कुछ व्याघातों को दूर करते हैं वहाँ वे स्वयं इसी प्रकार की अन्य कठिनाइयाँ भी पैदा करते हैं, अतः सत् और आभास में विभेद करने का क्या अर्थ है—इस बारे में क्रमवद्ध जाँच-पड़ताल के साथ ही सत् अथवा वास्तविकता के वास्तविक सामान्य स्वरूप को जानने की जरूरत ४—‘नत्’ के चरम अभिप्राय-विषयक जाँच-पड़ताल के रूप में तत्त्वमीमांसा की काव्य और धर्म से समानता किन्तु अपने वैज्ञानिक स्वरूप के कारण उसकी इन दोनों से भिन्नता । गणित तथा अन्य परीक्षाणात्मक विज्ञानों से उसकी कार्य-पद्धति भिन्न है और साधारण विचिकित्सावाद से भी वह अपनी आलोचनात्मक गैली और निश्चित उद्देश्य के कारण भिन्न है । ५—इस शास्त्र का अध्ययन कठिन इसलिए है कि (अ) इसके प्रतिपाद्यों का स्वरूप बहुत सामान्य है, (आ) इस अध्ययन में अलिखित आकृतियों और भौतिक परीक्षणों का उपयोग नहीं किया जा सकता । ६—तत्त्वमीमांसा के विरुद्ध यह आपत्ति कि वह शास्त्र असम्भव है अपने सभी रूपों में तत्त्वमीमासीय प्रकार के आत्मविरोधी अभ्युपगमों पर आधारित सिद्ध की जा सकती है । ७—इसके अतिरिक्त अन्य छोटी-मोटी आपत्तियों का भी जैसे कि यदि वह सम्भव भी हो, तो भी अतिक्षिप्त होने अथवा प्रगति रहित होने के कारण अग्राह्य है, उत्तर उसी आसानी से दिया जा सकता है । ८—रहस्यवादी प्रवृत्ति से कुछ-कुछ मिलती-जुलती होने पर भी तत्त्वमीमांसा, आभासी-ससार-विषयक अपनी निश्चयात्मक अभिवृत्ति तथा वैज्ञानिक पद्धति के कारण उससे भिन्न है । ९—अपने क्षेत्र की सामान्यता या व्यापकता में, वह तर्कशास्त्र के समान होते हुए भी सत्यपरक होने के कारण उससे भिन्न है, जब कि तर्कशास्त्र का अविक संबंध मूलतः अनुमेय से ही रहता है । १०—तथा-कथित ‘ज्ञानमीमांसा’ के प्रतिपाद्य वास्तव में तत्त्वमीमासीय ही हैं ।

ज्ञान की किसी भी शाखा के प्रारम्भिक अध्येता के प्रयोग के लिए अध्येय विषय के स्वरूप और क्षेत्र से सम्बद्ध शुद्ध धारणाओं का प्रतिपादन सदा ही कठिन हुआ करता

है। पर यह कठिनाई परंपरा से 'तत्त्वमीमांसा'¹ अथवा अधिभौतिकी नाम-धेय अनुसन्धान-निकाय के सम्बन्ध में विशेष रूप से बढ़ जाती है। यद्यपि यह विज्ञान जिन प्रश्नों का उत्तर देने का प्रयत्न करता है, वे सिद्धान्त रूप से बहुत ही अधिक सीधे-सादे और जाने-पहचाने से लगते हैं, तथापि उनका यह सीधा-सादापन और परिचित होना ही उनकी दुरुहता का सबसे बड़ा कारण बन जाता है। आम तौर पर हम आसानी से यह मानने को तैयार नहीं हो पाते कि जिन शब्दों और कल्पनाओं का प्रयोग हम न केवल विशिष्ट विज्ञानों के ही सम्बन्ध में अपितु ससार-सरणि-विषयक अपने विचारों और बोलचाल में भी प्रतिदिन किया करते हैं उनमें कुछ ऐसी जटिलताएँ भी हैं जिन्हें हम समझ नहीं पाते। इसीलिए जब कोई तत्त्वदर्शी या तत्त्वमीमांसक इन सामान्य और चिरपरिचित कल्पनाओं के विषय में कुछ कष्टप्रद अथवा कृच्छ्र प्रश्न करने लगता है तब न केवल साधारण व्यवहारी व्यक्ति ही अपितु विशिष्ट विज्ञानों के विचक्षण विद्यार्थी भी शिकायत करने लगते हैं कि यह व्यक्ति स्वतः सिद्ध विषय के सम्बन्ध में व्यर्थ और अवाचित कठिनाइयाँ प्रस्तुत करके उनका अमूल्य समय बरबाद करने पर तुल हो जाता है। इसीलिए तत्त्वमीमांसा का लेखक उन स्वाभाविक तथा प्रचलित पूर्वग्रहों के विरुद्ध सबसे पहले कलम उठाने के लिए बाध्य हो जाता है जो तत्त्व विज्ञान के अस्तित्व से ही इनकार करते और उसके प्रतिपादों को भ्रामक बताते हैं। इसके सिवाय उसके लिए दूसरा चारा ही नहीं रह जाता। तत्त्वमीमांसा-विषयक अध्ययन के वास्तविक प्रतिपादों की पद्धतीय परीक्षा की जिस रूप-रेखा को प्रस्तुत करने का प्रयत्न अगले अध्याय में किया गया है वह केवल वही, तत्त्वमीमांसीय विवेचन-पद्धति को निरर्थकता के आरोप से पूरी तरह मुक्त कराने में समर्थ है। किसी भी ग्रन्थ के प्रारम्भिक अध्याय में केवल अगले अध्यायों के विवेच्य प्रश्नों की प्रकृति और प्रकारादि का साधारण-सा विवरण ही तो दिया जा सकता है। साथ ही विविध विज्ञानों की प्रमुख समस्याओं अथवा प्रतिपादों तथा उनके पारस्परिक सम्बन्धों को भी इस प्रकार से प्रस्तुत किया जा सकता है कि पाठक आगामी पृष्ठों में लिखित विषय पर निष्पक्ष रूप से विचार करने के लिए तैयार हो जाय।

२—अपने दैनिकीय साधारण अनुभव-क्रम तथा विविध विज्ञानों के प्रारम्भिक ज्ञान-सम्बन्धी प्रशिक्षण द्वारा इतना ज्ञान तो हमें ही हो गया है कि हम किसी भी वस्तु

१. मेटाफिजिक्स अथवा अधिभौतिकी शब्द का अर्थ ही है—भौतिकी के वाद की बातें। संभवतः यह नाम इस कारण दिया गया हो कि अरस्तू के लेखों के सपादकों ने चरम दार्शनिक प्रश्नों के विषय में उसके लेखों को भौतिकी विषयक लेखों के वाद स्थान दिया।

के वास्तविक अस्तित्व अथवा सत्य तथा उसके आभासी अस्तित्व या प्रतीयमान सत्य में विभेद कर सकें। 'आभास' और 'सत्' तथा 'यथार्थ' और 'प्रदर्शन' का वैषम्य जितनी अच्छी तरह सम्यं जातियो की भाषा और उनके साहित्य में बद्धमूल हो गया है उतना अन्य कोई भी 'प्रतियोग' नहीं हो सका। यह प्रतियोग प्राकृतिक प्रक्रियाओं तथा मानवीय चरित्र और अभिप्राय के अध्ययन में समान रूप से हमें दिखायी पड़ता है। पृथ्वी के आभासी स्थैर्य और उसकी वास्तविक गति में, ठोस पदार्थों के आभासी सातत्य तथा तादृशता और उनके वास्तविक असातत्य तथा उनके रासायनिक घटकों के वैविध्य में, हम उसी प्रकार का वैविध्य पाते हैं जिस प्रकार का कि अपना ही भला चाहने वाले स्वार्थी आत्मजीवी बगुला भगत के दिखावटी मैत्रीभाव और हमारे कल्याण के प्रति उसकी वास्तविक लापरवाही में। इन सभी मामलों में जिस प्रेरक-हेतु के बश होकर हम उपर्युक्त प्रकार का वैषम्य ढूँढते हैं वह हेतु है अनुभूतिगत व्याघातों की स्वीकृति से बच निकलने की आवश्यकता। जब तक हमारे, विभिन्न, सीधे प्रत्यक्षण एक दूसरे से टकराते-से प्रतीत नहीं होते तब तक हम उन सब को ही समान रूप से सत्य और वैध मानने के लिए तैयार हो जाते हैं और इनकी आपेक्षिक सत्यता अथवा असत्यता का कोई सवाल ही नहीं उठता। लेकिन अगर हमारे सभी प्रत्यक्षण इसी तरह के होते, तो अपने और दुनिया के स्वरूप के विषय में हमारी तात्कालिक धारणाओं में परवर्ती सोच-विचार के बाद सुधार करने की आवश्यकता ही न होती और न तो 'गलती' शब्द के कोई अर्थ हमारे लिए होते, न विज्ञान का अस्तित्व ही होता। लेकिन जब ऐसी बी धारणाये जिन्हें हमारी ज्ञानेन्द्रियो ने प्रकटतः सदृश प्रमाणित किया हो, एक दूसरे की प्रत्यक्ष विरोधिनी पायी जायें^१ तब तर्क-संगत विचार-सरणि के मौलिक नियमों का गला घोट बिना हम दोनों ही धारणाओं को एक समान और समानार्थ में सत्य नहीं मान सकते। अपने अनुभूति-क्रम के साथ अपने विचारों की संगति बैठाने का प्रयत्न करते रहने के बुद्धि-संगत तर्काजों को सदा के लिए तिलाजलि दिये बिना ऊपर लिखी स्थितियों में दोनों प्रकार की धारणाओं में महत्वपूर्ण विभेद करने के लिए हम सजबूर हो जाते हैं। हमें मानना ही पड़ेगा कि चीजे वास्तव में सदा वैसी ही नहीं निकलती जैसी कि वे ऊपर से दिखाई पड़ती हैं और जो कुछ देखने से सत्तावान प्रतीत होता है कभी-कभी तो अवश्य ही, सत्ताहीन होता है। ऐसे ही, जिसकी सत्ता है वह हमेशा ही वैसा प्रतीत नहीं होता। हमारे इस प्रकार परस्पर-विरोधी दोनों प्रत्यक्षणों में से, जिस किसी को

१. ऐसी पहेलियों के नमूनों के लिए अफलातून की पुस्तक (रिपल्लिक) के पृष्ठ, संख्या ५२४ पर लिखे प्रकरण को देखिए, जहाँ उसने ऐसे मामलों का जिक्र किया है जिनमें हमारी ऐन्द्रिय अनुभूतियों के आपसी विरोध को गिनती द्वारा सही किया गया है।

भी सबसे अच्छा माना जाय, वह एक तो अवश्य ही वस्तु-स्थिति का सही प्रतिनिधि हो सकता है। सम्भव है, उन दोनों में से दोनों और कम से कम एक-तो अवश्य ही प्रतीयमान अथवा आभासी होगा। अतः ऐसी हालत में हमारे सामने भी वही समस्या आ खड़ी होती है, जिसे प्रत्येक विज्ञान अपने-अपने क्षेत्र में अपने-अपने तरीके से सुलझाने का प्रयत्न करता रहता है—वह है यह जानने की इच्छा कि सनातन-चक्र-सम्बन्धिनी हमारी अवधारणाओं में से कौनसी अवधारणा किस हद तक वास्तविक अथवा सत्य है और उसका कितना हिस्सा आभासी मात्र है। दार्शनिक विचार-पद्धति की तात्कालिक चेतना-विषयक इस पहली को उभारने में इतना महत्वपूर्ण भाग लेने के कारण ही अस्तु और अफलातून ने दर्शन शास्त्र को 'आश्चर्य' सन्तान नाम दिया था और चूँकि परिवर्तन-कारिणी प्रक्रियाएँ उन चेतनाओं या अवधारणाओं को अद्भुत तथा आकर्षक रूपों में प्रस्तुत करती रहती हैं, इसलिए तत्त्वमीमांसा-शास्त्र में परिवर्तन-प्रतिपाद्य का स्थान प्रमुख माना गया है।

३—तात्कालिक अवधारणाओं के सभी रूपों में पाये जाने वाले व्याघात को विमर्ष द्वारा दूर करने का काम किसी विशिष्ट विज्ञान के क्षेत्र तक ही परिमित या सीमित नहीं है। सभी विज्ञानों का सर्वगत कर्तव्य यही है कि वे बताएँ कि किस विशिष्ट विभाग और किम प्रयोजन के लिए किसे वास्तव या सत्य माना जाय और किसे आभास मात्र। अतः विचारों की सहति और संगति स्थिर रखने विषयक हमारी सहज मनोवृत्ति को सतुष्ट करने के लिए समस्त परस्पर विरोधी या व्याघाती तत्त्वों को 'आभास' नाम देकर और उन्हें पदावनत करके ही ऐसा सम्भव हो सकता है। किन्तु वैज्ञानिक विचार-पद्धति जहाँ कुछ कठिनाइयाँ हल कर रही है वहाँ अपने विकास के साथ-साथ वह ऊँचे दर्जे की कुछ नयी पहलियाँ भी प्रस्तुत कर रही है। बहुधा हमारे वैज्ञानिक सिद्धान्त ही स्वयं ऐसी विषमताएँ खड़ी कर देते हैं जो अजब परेशानी में डाल देती हैं। उदाहरणार्थ जहाँ हमें अपनी कुछ ज्यामितीय तर्कनाओं में वक्र को एकदम अविच्छिन्न मानने के लिए बाध्य होना पड़ता है वहाँ ही दूसरी तर्कनाओं में हम उसे अनेक बिन्दुओं द्वारा बना मानते हैं। इसी तरह अन्यत्र भी हम कभी तो जड़ पदार्थीय कणों को अक्रिय और केवल बाह्यमण द्वारा गतिमान हो सकने वाले मानने के लिए बाध्य किए जाते हैं और कभी उन्हें 'अन्तर्हित केन्द्रीय-गक्तियों से भरपूर' मानने के लिए। स्पष्ट है कि परस्पर-विरोधी ये दोनों ही दृष्टिकोण अन्ततः सही नहीं हो सकते और इसीलिए हमें मजबूर होकर या तो संगतिपूर्वक सोच-विचार करना ही बन्द कर देना पड़गा या फिर इस प्रश्न का कि 'क्या यह दृष्टिकोण विलकुल सही है या वह' का जवाब ढूँढना होगा। हमारा जवाब हाँ हो, तो फिर हमें बताना होगा कि इन दोनों में से कौनसा एकदम सही है। इसके अतिरिक्त अध्ययन की किसी एक शाखा के सिद्धान्त

दूसरी शाखा के सिद्धान्तों के विरोधी भी प्रतीत हो सकते हैं, उदाहरणार्थ यान्त्रिक-विज्ञान में हम सिद्धान्त रूप से यह मानकर चलते हैं कि प्रत्येक गति किन्हीं पूर्ववर्तिनी गतियों की शृंखलाओं के सघात द्वारा निर्धारित होती है किन्तु यह सिद्धान्त इतिहासज्ञों और नीतिशास्त्रियों की आधार-भूमि, मानवीय वरण की स्वतन्त्रता और मानवीय उद्देश्यों की वास्तविकता जैसे मौलिक तथ्यों का विरोधी प्रतीत होता है और इसीलिए हमें फिर पूछना पड़ता है कि यान्त्रिक आवश्यकता और प्राज्ञ स्वातन्त्र्य में से कौन वास्तविक है और कौन आभास मात्र । अन्ततः कभी-कभी हमारे वैज्ञानिक विवेचनों के परिणाम हमारी गहनतम और अत्यधिक लाक्षणिक आकाक्षाओं और प्रयोजनों के प्रबल अपवादी-से प्रतीत होते हैं और तब इस सवाल से बचा नहीं जा सकता कि इन दोनों ही दृष्टिकोणों में से कौनसा वास्तविकता के अन्तरतम स्वरूप का साक्षी होने योग्य है ? परेशानी के ऐसे मामले में उलझनों से एकदम मुंह चुरा जाने के अतिरिक्त दोही अन्य मार्ग हमारे लिए रह जाते हैं, या तो हम उन सवालों का जवाब मनमाने तरीके से और तात्कालिक भावना के वश होकर चाहे जिस ढंग पर दें या फिर किसी तर्कसंगत सिद्धान्त पर आधारित कोई उत्तर देने का प्रयत्न करें । यदि हम इनमें से दूसरा रास्ता अपनाते हैं, तो स्पष्ट है कि अपने सिद्धान्तों का शुद्धीकरण करने से पहले हमारे लिए आवश्यक होगा कि हम एक सिलसिलेवार और बेलगाव जाँच कर ले कि सत्य और आभास के प्रचलित और परिचित विभेद का हम सही तौर पर क्या अर्थ लगाते हैं । अर्थात् दूसरे शब्दों में हम उन सामान्य लक्षणों की एक वैज्ञानिक जाँच कर लें जिनके द्वारा न केवल अध्ययन के किसी विशेष क्षेत्र में ही अपितु सर्वत्र ही आभास मात्र और सत्य अलग-अलग पहचाने जा सकें । जिनके द्वारा सत्य को वास्तविक आभास मात्र से कम्बोवेश अलग किया जा सके, ऐसे सामान्य लक्षणों को बता सकने वाली वैज्ञानिक परीक्षा को ही सही तौर पर तत्त्वमीमांसा नाम दिया गया है । तत्त्वमीमांसा ही अन्य सब विज्ञानों की अपेक्षा सर्वाधिक पद्धतीय और सार्वत्रिक तरीकों से वास्तविक अस्तित्व अथवा सत्य का अन्तिम अभिप्राय जानना अपना कर्तव्य समझती है । वह यह भी जानना अपना कर्तव्य समझती है कि विष्व-प्रपञ्च विषयक हमारे विविध वैज्ञानिक अथवा अवैज्ञानिक सिद्धान्त किस सीमा तक असली सत्य के सामान्य लक्षणों के अनुकूल हैं । इसीलिए तत्त्वमीमांसा को 'एक ऐसा प्रयत्न' कहा जाता है जिसे सभी पूर्व-प्रत्ययनों से सतर्क और उनके प्रति संशयालु बने रहना आवश्यक होता है । अन्यत्र उसे 'सगत विचार-पद्धति का एक दृढस्रग् प्रयत्न' भी बताया गया है । जब तक हम अपने आप को थोड़ा-सा भी सोचने-विचारने का मौका देना चाहते रहेंगे तब तक तो 'क्या सत्य है' और 'क्या आभास मात्र है' इस तरह के सवाल उठाये बिना हम रह नहीं सकते और इसीलिए तत्त्वमीमांसीय परिकल्पनाओं से पल्ला झाड़

कर अलग खड़े हो जाने की कोशिश करना हमारे लिए एकदम बेकार-सी बात होगी। दर असल अगर देखा जाय तो तत्त्वमीमासीय प्राक्कल्पनाओं की स्थापना करने या न करने को हम स्वतन्त्र नहीं हैं। हम सिर्फ इतना ही कर सकते हैं कि इन प्राक्कल्पनाओं की बुनियाद या तो किसी बुद्धिसंगत सिद्धान्त के अनुसार सोच-विचार कर डालें या बिना कुछ सोच-विचार किये मनमाने तरीके से।

४—तत्त्वमीमांसक की कठिनाई विषयक इस प्रारम्भिक विवरण के आधार पर हम मानवीय विचार सूत्र से निकटतम सम्बद्ध उसके अन्य रूपों और तत्त्वमीमांसा के वास्तविक स्वरूप में आसानी से विभेद कर सकेंगे, कम से कम एक अस्थायी या अनिर्णीत स्थान भी उसके लिए निर्धारित कर सकेंगे। (अ) इतना तो स्पष्ट ही है कि 'सत्य' के अनुसन्धान के विषय में धर्म और कल्पनात्मक साहित्य, जिन दोनों ही का लक्ष्य आभास मात्र के परे जाकर तदन्तर्हित सत्य का साक्षात् करना है—के साथ तत्त्वमीमांसा का निकट सम्बन्ध होना आवश्यक है। जिस विषय में वह उपर्युक्त धर्म तथा कल्पनात्मक साहित्य से निकटतर सम्बद्ध है वह है धर्म और कल्पनात्मक साहित्य की तरह, तत्त्वमीमांसा की परमसत्य, अथवा चरम वास्तविक विषयक तत्परता जब कि अन्य विविष्ट विज्ञान वस्तुओं के किसी एक पहलू में ही उलझे रहकर अन्य सब चरम प्रश्नों को जान बूझकर एक ओर हटा देते हैं। किन्तु भावना और पद्धति के विषय में तत्त्वमीमांसा धर्म और कल्पनात्मक साहित्य दोनों ही से भिन्न है। धर्म और कल्पनात्मक साहित्य के असदृश 'अस्तित्व' अथवा 'सत्य' की चरम समस्याओं का विवेचन वह शुद्ध वैज्ञानिक भावना बश ही करती है। बौद्धिक सन्तोष ही उस विवेचन का लक्ष्य होता है। उनकी पद्धति तात्कालिक अन्तरनुभूतियों अथवा अविशिष्ट अन्त मज्ञाओं से आकर्षित होकर चलने की नहीं है बल्कि वह हमारे प्रत्ययों का आलोचन और श्रृंखलित विश्लेषण करके ही किसी परिणाम पर पहुँचने का प्रयत्न करती है। इसलिए अपने इन भावनागत गुणों और अपनी कार्यपद्धति के आधार पर तत्त्वमीमांसा को विज्ञानों की कोटि में रखा जाता है। (आ) किन्तु विज्ञानों की वे अन्य कार्य-पद्धतियाँ, जिनमें हम में अनेक लोग भली-भाँति परिचित हैं, तत्त्वमीमांसा की विवेचना-पद्धति से एकदम बहुत भिन्न हैं। गणितीय विज्ञानों से उसकी पद्धति इस माने में अलग है कि तत्त्वमीमांसा की पद्धतियाँ अपरिमाणात्मक और निःसंख्य होती हैं। गणित के परिमाणात्मक और मध्यात्मक तीर-सरीकों के प्रयोग हम उन मामलों और प्रक्रियाओं में ही कर सकते हैं जिनमें नाप-जोख या केवल गिनती ही की जरूरत पड़ती है, अन्यत्र उनका उपयोग नहीं हो सकता। पर तत्त्वमीमांसा को अपनी जिज्ञासियों के बीच स्वयं ही यह निर्णय करना होता है कि 'परमसत्य' या उसका कोई अग सत्यात्मक अथवा परिमाणात्मक है या नहीं, यदि है तो किन माने में। प्रायोगिक विज्ञानों में भी वह इस माने में अलग है

कि तर्कशास्त्र और नीतिशास्त्र की तरह वह भी विशेष तथ्यों और घटनाओं-विषयक हमारे ज्ञान-भंडार की कुछ भी वृद्धि किये बिना केवल उन तरीकों की ही चर्चा करती है जिनका उपयोग उस हालत में तथ्यों और घटनाओं के अर्थ-निर्णय हेतु हमें करना आवश्यक होता है, जब कि हम संगत विचार करना चाहें। वह यह नहीं जानना चाहती कि किसी विशिष्ट प्रक्रिया-कुलक की किन तफसीलों को सत्य समझा जाय। अपितु वह केवल यह जानना चाहती है कि वे कौन-सी सामान्य शर्तें हैं जिनका अनुरूपण सब प्रकार के सत्य के निर्धारण के लिए अपेक्ष्य है, (ठीक उसी तरह जिस तरह तर्कशास्त्र किसी विशिष्ट वैज्ञानिक सिद्धान्त सम्बन्धी साक्ष्य की अर्हता पर बहस नहीं करता बल्कि उन सामान्य परिस्थितियों पर ही विचार करता है जिनके अनुरूप उस साक्ष्य का होना उसके निष्कर्ष की सिद्धि के लिए आवश्यक है।) इसी कारण अरस्तू ने तत्त्वमीमांसा को 'यथाशक्य अस्तित्व-विषयक विज्ञान', ठीक ही कहा है। (उदाहरणतः गणित तत्त्वमीमांसा का प्रतिलोमी विज्ञान है क्योंकि गणित अस्तित्व का उसी सीमा तक अध्ययन करता है जहाँ तक परिमाणात्मक या सख्यात्मक हो।)

इसके अतिरिक्त तत्त्वमीमांसा को वास्तविकता अथवा सत्य सम्बन्धी निराधार पूर्व-प्रत्ययनों की खोज करने और उनसे वच निकलने के एक प्रयत्न के रूप में विचिकित्सु अथवा सशयवादी ज्ञान भी एक माने मे कहा जा सकता है यद्यपि अपनी कार्य-पद्धति और नैतिक प्रयोजन दोनों ही के कारण वह सामान्य विचिकित्सा से बहुत भिन्न है। सामान्य विचिकित्सा की विचार-सरणि तथा कार्य-पद्धति पूर्वाग्रह अथवा कट्टरता पर आधारित होती है अर्थात् वह पहले ही से, बिना किसी जाँच-पड़ताल के यह मान कर चलती है कि ऐसे दोनों ही प्रत्ययन जो परस्पर-विरोधी हैं अथवा ऐसे दोनों ही विचारात्मक सिद्धान्त, जो एक दूसरे से भिन्न हैं, अवश्य ही असत्य होने चाहिए। चूँकि इस प्रकार की विभिन्नताएँ अथवा विषमताएँ ज्ञान के प्रत्येक क्षेत्र में पायी जा सकती हैं इसलिए प्रत्येक विचिकित्सावादी अथवा संशयवादी कट्टरतापूर्वक पहले ही से यह मान लेता है कि परस्पर-विरोधी इन प्रतीतियों के पीछे जाकर सगत वास्तविकता या सत्य तक पहुँच सकने का कोई चारा ही नहीं है। इसके प्रतिकूल तत्त्वमीमांसक के लिए यह मानकर चलना ही कि अनुभवगम्य पहेलियाँ अनवूझ होती तथा हमारे ज्ञान-विषयक वैधर्म्य असमाधेय हुआ करते हैं स्वयं उन पूर्वाग्रहों में से अन्यतम होगा जिनकी जाँच करना और जिन्हें कसौटी पर कसना उसका अपना अधीतव्य है। वह आलोचनात्मक दृष्टि से उस पर विचार किए बिना यह बताने से इनकार कर देता है कि परस्पर-विरोधी किन्हीं दो विचारवाराओं में से कौन सही है तथा यह भी कि अगर दोनों ही को गलत मान लिया जाय, तो उन दोनों में से कौन सत्य के अधिक निकट है। भले ही वह न माने कि अपनी मानवीय शक्तियों द्वारा हम सत्य की प्राप्ति कर सकते और उसे जान सकते

है लेकिन इतना तो वह मानता ही है कि सत्य की प्राप्ति तथा उसके जानने का प्रयत्न हमें अवश्य करना ही चाहिए तथा यह भी कि विवादास्पद विषय ही उस प्रयत्न की सफलता अथवा असफलता के निर्णय का अवसर हो सकता है। इसके अतिरिक्त अपने नैतिक उद्देश्य के विषय में भी तत्त्वमीमांसक हर विचिकित्सावादी से भिन्न होता है। यद्यपि पारमार्थिक पहलियों का सामना होने पर दोनों ही अपने-अपने निष्कर्षों को निलम्बित रखना ही अपना कर्तव्य कर्म समझते हैं और इस माने में एक हैं, तथापि इस मामले में भी दोनों में इतना अन्तर अवश्य है कि जहाँ विचिकित्सावादी ऐसे निष्कर्ष-निलम्बन तथा तदनुगत मानसिक अकर्मण्यता को ही अपना अन्तिम लक्ष्य मान कर बैठ जाता है वहाँ तत्त्वमीमांसक के लिए वह परिस्थिति निर्धारित सत्य की प्राप्ति के प्रयत्न का पूर्वार्म्भ मात्र होती है।

५—अब वे कारण स्पष्ट हो जाने चाहिए जिनसे तत्त्वमीमांसा एक कठिनतर अध्ययन का शास्त्र समझी जाने लगी है। उसकी दुरुहता का सबसे पहला और प्रधान कारण है तत्त्वमीमांसा की समस्याओं का सीधा-सादा रूप तथा उनकी सामान्यता। आम तौर पर लोग समझते हैं कि प्रत्येक विज्ञान की विषयवस्तु का, यदि वह शब्दाढम्बर-विषयक विवादमात्र ही न हो तो, एक निश्चित रूप होना आवश्यक है। लेकिन तत्त्वमीमांसक का विवेच्य विषय 'क्या है' यह व्रताना बड़ा कठिन होता है। इस कठिनाई का सामना यह कहकर ही किया जा सकता है कि 'वास्तव में बात ऐसी ही है।' जैसा कि पहले देखा जा चुका है तत्त्वमीमांसा का कुछ न कुछ लगाव हर एक प्रकार के विषय से है। इसीलिए यह कहना कि किन्हीं खास तरह के लक्ष्यों को तत्त्वमीमांसा की अनन्य विवेच्य वस्तु नहीं बनाया जा सकता, एक तरह से ठीक ही है। लेकिन इसका यह मतलब किसी तरह भी नहीं कि विज्ञान-निकाय मात्र का ही दूसरा नाम तत्त्वमीमांसा है। इसका अर्थ तो सिर्फ इतना ही है कि चूँकि सत्य और आभास या प्रतीति के विभेद का प्रभाव हमारे ज्ञान के प्रत्येक क्षेत्र पर पड़ता है और वह प्रत्येक विशिष्ट विज्ञान में भी दिखायी पड़ता है इसलिए इस विभेद के अर्थालोचन की सर्व-सामान्य समस्या तथा उसके मूलाधार सिद्धान्तों का प्रतिपादन स्वयं एक स्वतंत्र विषय ही होना चाहिये। तर्कशास्त्र के साथ तत्त्वमीमांसा की तुलना करने से शायद यह बात अधिक स्पष्ट हो सके। चूँकि सभी विज्ञानों के विवेचना-सिद्धान्त तथा साध्य-विषयक नियम अन्तर्गतता एकसे ही होते हैं अतः उन सिद्धान्तों और नियमों को भी एक स्वतंत्र जाँच का विषय बनाना जरूरी होता है। तर्कशास्त्र तत्त्वमीमांसा के समान ही सब बातों का विवेचन करता है लेकिन इस माने में नहीं कि उसे मानव जाति के समग्र ज्ञान का प्रति-रूप कहा जा सके बल्कि इसी माने में कि वह हमारी सभी प्रकार की विचार-सरणियों में समान रूप से सामने आने वाली समस्या को हल करता है जब कि अन्य विशिष्ट

विज्ञान इस प्रकार का प्रयत्न नहीं करते। इन दोनों विज्ञानों यानी तर्कशास्त्र और तत्त्वमीमांसा की पारस्परिक भिन्नता के विषय का अगले अध्याय में विवेचन किया जायगा।

तत्त्वमीमांसा के सार्वत्रिक स्वरूप के कारण विविध मनोवृत्ति के कुछ लोगों के लिए तत्त्वमीमांसीय समस्याओं के अध्ययन में गंभीर बाधा उपस्थित हो जाती है। अतः उन छोटे किस्म की कठिनाइयों का यहाँ जिक्र कर देना जरूरी है। तत्त्वमीमांसा के अध्ययन में कल्पना के सहायक वे अक तथा आकृतियाँ जो गणित की अनेक शाखाओं में इतनी उपयोगी सिद्ध होती हैं—हमें उपलब्ध नहीं रहती। साथ ही साथ उसकी समस्याओं के स्वरूप और प्रकृति के कारण भौतिक परीक्षणों से भी हम वंचित रहते हैं। वहाँ तो अन्य किसी भी प्रकार की सहायता के बिना ही केवल विचारात्मक प्रयत्न द्वारा यानी सब अवधारणाओं के कठोर तथा पद्धतिबद्ध मानसिक विश्लेषण द्वारा ही हमें अन्तिम निष्कर्षों तक पहुँचना होता है। इसीलिए नभी विज्ञानों में तत्त्वमीमांसा ही एक ऐसा विज्ञान है जिसके विद्यार्थी को एकान्त कठोर तथा सतत विचार करने की क्षमता होना आवश्यक होता है। तर्कशास्त्र के लिए भी ऐसी क्षमता अपेक्षित होती है। इससे यह समझना आसान हो जाता है कि गणितीय तथा अन्य परीक्षात्मक विज्ञानों के क्षेत्र में उत्कृष्ट कार्य कर सकने में समर्थ व्यक्ति भी तत्त्वज्ञान के क्षेत्र में कभी-कभी क्यों असमर्थ निष्ठ होते हैं तथा यह भी कि तत्त्वमीमांसा के क्षेत्र में उत्कृष्ट सामर्थ्यवान व्यक्ति अन्य विज्ञानों के निष्कर्षों तथा पद्धतियों के गहन पारखी क्यों नहीं होते।

६—अब यहाँ उन एक-दो आपत्तियों पर विचार करना उचित होगा, जो तत्त्वमीमांसा के अध्ययन के बारे में प्रायः प्रस्तुत की जाती हैं। यह अक्सर कहा जाता है कि (१) प्रकृतित तत्त्वमीमांसीय ज्ञान का अस्तित्व ही असंभव है। अथवा (२) यदि अस्तित्व संभाव्य भी हो तो उसका अध्ययन निरर्थक और अनावश्यक है क्योंकि अन्य विज्ञान तो हैं ही। साथ ही साथ अपने व्यावहारिक अनुभव द्वारा भी जितने सत्य की अपेक्षा है, वह हमें प्राप्त होता रहता है। इसके अतिरिक्त (३) यह भी है कि तत्त्वमीमांसा सब तरह से अप्रगतिशील है और उसके प्रतिपादों के बारे में जो कुछ भी कहने योग्य था वह आज से बहुत पहले ही कहा जा चुका है। अब इन सब आपत्तियों या आक्षेपों में से यदि एक भी सचमुच सही हो, तो तत्त्वमीमांसा का अध्ययन करना वास्तव में अपना समय बरबाद करना ही होगा। इसलिए आगे बढ़ने से पहले ही हमें यह जान लेना चाहिए कि इन एतराखी में कितना जोर है। (१) इस आपत्ति का कि 'तत्त्वमीमांसा स्वभावतः एक असंभाव्य विज्ञान है' सही जवाब सिद्धान्त रूप से वह ही हो सकता है जो लोकविश्रुत कहावत 'बिनु परखे नहि होइ प्रतीति' के रूप में प्रसिद्ध है। जोरशोर से इस तरह का एतराज उठाने वाले लोगों में से बहुत कम ही ने

शायद कभी अपने कथन को गंभीरतापूर्वक परखने का कष्ट उठाया हो । जो लोग इस तरह की परख करने की तकलीफ गवारा नहीं करना चाहते उन्हें इस तरह के प्रयत्न की जरूरत भी नहीं है । लेकिन ऐसी हालत में अपने से भिन्न मत रखने वालों के खिलाफ फंसला देने का हक भी उन्हें नहीं है । फिर भी तत्त्वमीमांसा-विरोधी यह पूर्वाग्रह इतना अधिक प्रचलित हो गया है और इतनी तरह की शकलों में सामने आता है कि उसके बोधोपेन को विशद रूप से प्रकट कर देना आवश्यक प्रतीत होता है ।

(अ) कहा जाता है कि तत्त्वमीमांसा इसलिए असमाव्य है कि उसके प्रतिपाद्य स्वयं अपनी प्रकृति के कारण असाध्य होते हैं । अर्थहीन प्रतिपाद्यों का कोई बुद्धिगम्य हल नहीं हो सकता और यह स्वाभाविक भी है । मीके वे मीके यह बात सिर्फ कही ही नहीं जाती बल्कि दक्कितपूर्वक सुझायी भी जाती है कि तत्त्वमीमांसा के प्रतिपाद्य निरर्थक ही होते हैं । लेकिन तत्त्वमीमांसक के प्रतिपाद्यों को अर्थहीन कहने का मतलब तो यह है कि सत्य और आभास मात्र में विभेद करने का जो प्रयत्न हम सब लगातार करते रहते हैं वही निरर्थक है । इस विभेद का यदि कोई अर्थ है तो यह ही कि उपर्युक्त प्रतिपाद्य स्पष्टतः ऐसा आवश्यक और उचित प्रतिपाद्य है जिसके जरिये सत्य और आभास को एक दूसरे से अलग करने वाले लक्षण जाने-पहचाने जा सकते हैं । उपर्युक्त प्रतिपाद्य को सिद्ध कर सकने के हमारे अधिकार पर ऐसा प्रतिपक्षी ही आक्षेप कर सकता है जो यह सिद्ध करने को तैयार हो कि उपर्युक्त विभेद के द्योतक व्याघात स्वयं ही वस्तु-विषयक ध्रुव सत्य है । यह दृष्टिकोण प्रतिरक्ष्य हो या न हो किन्तु इतना तो स्पष्ट ही है कि वह ऐसा नहीं है जिसे स्वयम्सिद्ध के समान विना ननुनच के स्वीकार किया जा सके । वह तो प्राथमिक नियमों का एक ऐसा तत्त्वमीमांसीय सिद्धान्त है जिसकी प्रतिरक्षा, आवश्यकता होने पर 'सत्य' और 'सत' नामक प्रत्ययनों के विशद तत्त्वमीमांसीय अर्थ-विश्लेषण द्वारा करनी होगी । इसके अतिरिक्त यदि उपर्युक्त आपत्ति वैध मान ली जाय, तो उससे जहाँ हमें तत्त्वमीमांसीय विज्ञान के विरुद्ध बहुत कुछ सुनने को मिल सकता है, वहाँ परीक्षणात्मक तथा गणितीय विज्ञानों के विरुद्ध बहुत कुछ जानने को मिलेगा । यदि कोई स्वयं विरोधी कथन सत्य हो सकता है तो फिर कोई ऐसा बुद्धिगम्य आधार नहीं रह जायगा जिस पर खड़े होकर हम विश्व-सम्बन्धी सगत और वैज्ञानिक मिद्धान्तों को पागलपन तथा अन्वविश्वासों के निबिड स्वप्न-जाल पर तरजीह देने का साहस कर सकें और निम्नलिखित उभयसम्भव से बच निकलने का कोई रास्ता ही हमारे लिए न रह जायगा । हमें मानना ही होगा कि या तो सत्ता और आभास मात्र में पहचान करने का कोई बुद्धिगम्य और तर्कानुगत आधार ही नहीं है तथा इस कारण सभी विज्ञान भ्रान्ति मात्र है अथवा ऐसा विभेद कर सकने का कोई तर्कसंगत आधार यदि है भी तो तर्कशास्त्रानुसार उस विभेद के मिद्धान्त की जाँच करनी

पडेगी तथा इस प्रकार तत्त्वमीमासीय प्रतिपाद्यों का ही सामना करना पडेगा ।^१

(आ) इसी आपत्ति को कभी-कभी निम्नलिखित रूप में भी पेश किया जाता है। कहा जाता है कि मानवीय ज्ञान की योजना में तत्त्वमीमासा को कोई स्थान नहीं दिया जा सकता क्योंकि 'सत्य' अथवा वास्तविकता-विषयक जितनी भी जिज्ञासाएँ अथवा प्रतिपाद्य प्रस्तुत किये जा सकते हैं उन्हें किसी न किसी विज्ञान के क्षेत्र के अन्तर्गत अवश्य रखा जा सकता है। ऐसा एक भी तथ्य नहीं है जिसे किसी न किसी विज्ञान की परिधि में न रखा जा सके। अतः उन अनुसन्धानों के अतिरिक्त जिनसे विविध विज्ञानों का निर्माण होता है अन्य कोई भी अनुसन्धान शेष नहीं रह जाते जिन्हें मिलाकर तत्त्वमीमासीय अनुसन्धानों की शृंखला खड़ी की जा सके। जहाँ अनुसन्धानार्थ तथ्य मौजूद हों और बुद्धिगम्य प्रश्न पूछे जा सकें वहाँ ही विज्ञान का क्षेत्र मौजूद हो जाता है। ऐसा दावा लोग करते हैं। जहाँ ऐसी स्थिति न हो वहाँ ज्ञान का अस्तित्व भी नहीं रह सकता, यह भी उनका कहना है। इस तरह की तर्कना को चाहे जितने युक्तियुक्त रूप में प्रस्तुत किया जा सके, उसकी तर्कभासिता आसानी से देखी जा सकती है। शुद्ध तर्कशास्त्र की दृष्टि से देखा जाय तो जिज्ञासु के प्रश्न की सत्यता पहले से ही स्वीकार कर लेने का तर्कभास उस युक्ति में ऊपर से ही दिखायी देता है क्योंकि इस तर्कना में पहले ही यह मान लिया गया है कि दुनिया विज्ञान शब्द के पर्याय के रूप में जो स्वीकार कर चुकी है उस मान में 'विज्ञान' नाम की कोई चीज ही नहीं है—यानी उन परीक्षात्मक विज्ञानों के सिवाय, जिनका लक्ष्य तथ्यों का सग्रह करना और उन्हें पद्धतिबद्ध करना मात्र होता है, कोई अन्य आतर्कित सत्यों का निकाय है ही नहीं—और यही बात तत्त्वमीमासकों तथा उनके आलोचकों के बीच विवाद का विषय है। तत्त्वमीमासक यह नहीं कहता कि ऐसे तथ्य मौजूद हैं जिनका उपयोग विशिष्ट विज्ञानों की विभिन्न शाखाएँ नहीं कर पाती बल्कि वह इस बात पर जोर देता है कि उन तथ्यों के अतिरिक्त जिनका सरोकार उन विज्ञानों से है तथा जिनका हल परीक्षात्मक जाँच के जरिये निकाला जा सकता है, ऐसे भी प्रश्न मौजूद हैं जो उन तथ्यों के बारे में उठाये जा सकते हैं और उठाये जाने चाहिए। ससार-सरणि के किसी नियत भाग के बारे में सही तथ्यों की उपलब्धि की बात बताने का काम विशिष्ट विज्ञानों के ही जिम्मे छोड़ कर तत्त्वमीमासक तो सिर्फ यह ही कहता है कि उन तथ्यों के ज्ञान लेने के बाद भी हमें इस सर्वसामान्य प्रश्न का उत्तर नहीं मिलता कि 'सत्य'

१. देखिए एफ० एच० ब्रैडले लिखित 'अप्रीयरेन्स एण्ड रियलिटी' पृ० १-४ ।

और 'तथ्य' वास्तव मे क्या हैं और आम तौर पर 'सत्य' और 'असत्य' मे पहचान कैसे की जा सकती है। अगर इस तरह का सवाल उठाना किन्हीं घटनाओं और प्रक्रियाओं को विज्ञान के क्षेत्र से निकाल बाहर करना कहा जाय तो यह विज्ञादास्पद प्रश्न को पेश करने का एक गलत तरीका ही होगा। प्रसंगत इतना और कहा जा सकता है कि उपर्युक्त आपत्ति से प्रकट होता है कि विविध विज्ञानों के बीच सही विभेद कर सकने के सिद्धान्त को आपत्ति करने वालों ने ठीक तरह समझा ही नहीं है। विभिन्न विज्ञानों मे मौलिक विभेद इस कारण नहीं है कि वे सत्य या वास्तविकता की दुनिया के विभिन्न क्षेत्रों या विभागों का अध्ययन प्रस्तुत करते हैं। वह विभेद तो इसलिए है कि वे उस दुनिया के उन सभी रूपों के समग्र को—जो विभिन्न पहलुओं से पेश किए जा सकते हैं—अपनी विषय-वस्तु बनाये हुए हैं। वे इसलिए एक दूसरे से भिन्न नहीं है कि उनका सरोकार तथ्यों के विभिन्न समूहों से है बल्कि वे एक दूसरे से इसलिए नहीं मिलते-जुलते बूँक तथ्यों को वे विभिन्न दृष्टिकोणों से देखते हैं। इसलिए उदाहरण के तौर पर यह मान लेना गलत होगा कि भौतिकी, शरीरविज्ञान तथा मनोविज्ञान इसलिए एक दूसरे से भिन्न है क्योंकि उनमे से प्रत्येक का तथ्य-समूह-विषयक अध्ययन अलग-अलग है। हो सकता है कि अधीनतथ्य अधिकांशतः एक ही से हों किन्तु उन विज्ञानों का पारस्परिक विभेद इसी कारण जाना जाता है कि प्रत्येक के अध्ययन का दृष्टिकोण एक ही प्रकार के तथ्यों के विषय मे भिन्न-भिन्न है। इस तरह देखने पर प्रत्येक ऐच्छिक गति को उपर्युक्त तीनों विज्ञानों के दृष्टिकोण से तीन रूपों मे पेश किया जा सकता है यानी भौतिकी के अन्तर्गत द्रव्यकणों के विस्थापनों की शृंखला की एक कड़ी के रूप मे, शरीरविज्ञान के अन्तर्गत मस्तिष्कीय बलक-केन्द्र से उद्भूत पेशीय आकुचनों के एक निकाय के रूप मे तथा मनोविज्ञान के अन्तर्गत किसी उद्भूत इच्छा की तृप्ति के रूप मे। अतः तत्त्वमीमांसा 'विज्ञान' क्षेत्र के बाहर के कुछ तथ्य-निकायों का अध्ययन करने का दावा नहीं करती बल्कि वह उसी क्षेत्र के अन्तर्गतां उन्हीं तथ्यों पर परीक्षात्मक विज्ञानों द्वारा विभिन्न दृष्टिकोणों से विचार करती है। ऐसा कर सकने के उसके दावे को तभी झुठलाया जा सकता है जब यह सिद्ध कर दिया जाय कि परीक्षात्मक विज्ञानों के दृष्टिकोणों के अलावा उन तथ्यों पर विचार करने का बुद्धिसंगत अन्य कोई मार्ग नहीं है जैसा कि उपर्युक्त आपत्ति पेश करने वाले पहले ही से माने बैठे हैं।

(इ) यद्यपि तत्त्वमीमांसीय प्रतिपादों की आन्तरिक बोधगम्यता आम तौर पर स्वीकार कर ली गयी है फिर भी उन प्रतिपादों को हल कर सकने की हम तत्त्वमीमांसकों की क्षमता से इनकार किया जाता है। कहा जाता है कि ऐसे तथ्यों का अस्तित्व संभाव्य है, जो आभास मात्र से कुछ अधिक हों लेकिन अपनी मानवीय शक्तियों के बल पर हम उनके विषय मे किसी तरह भी कुछ नहीं जान सकते। हमारा

सारा ज्ञान आभासों तक ही सीमित है । इन आभासों को प्रायः प्रपञ्च^१ भी कहा जाता है । इन प्रपञ्चों के परे जो कुछ है उस तक हमारी पहुँच ही नहीं है । वह क्या है ? कैसा है ? इस बारे में दिमाग लड़ाना अपना समय नष्ट करना ही है । इसलिए प्रपञ्चों के अन्त सम्बन्ध की एकरूपता तथा तत्सम्बन्धी सामान्य नियमों की खोज से ही हमें सन्तुष्ट हो जाना चाहिये तथा उनके वास्तविक आधार की समस्या को असमावेय समझ कर त्याग देना चाहिए । तकनीकी तौर पर घटना-क्रिया-विज्ञान नाम से ज्ञात यह सिद्धान्त आजकल अत्यधिक जनप्रिय हो रहा है । ऐतिहासिक दृष्टि से उसकी यह प्रसिद्धि अधिकतर, नकारात्मक तत्त्व को काण्ट के तत्त्वदर्शन द्वारा अपूर्ण रूप में आत्मीकृत कर लेने के कारण हुई है । दार्शनिक सिद्धांत के रूप में उसके गुणों और अवगुणों का विवेचन हम आगे चल कर करेंगे । अभी तो तत्त्वमीमांसा को विज्ञान न मानने विषयक आपत्ति के रूप में उसका सागत्य ही इस सिलसिले में कही नहीं बैठता । इस बात के समर्थक स्वयं हीन केवल अपने ही अम्युपगमों का परस्पर व्याघात लगातार करते हैं (उदाहरण के तौर पर, जहाँ वे कहते हैं कि चरम सत्ता अथवा छूव सत्य के बारे में कुछ भी जान सकना संभव नहीं है, वहाँ उसके साथ वे यह भी जोड़ देते हैं कि सभी 'प्रपञ्च' सामान्य नियमों द्वारा परस्पर संबद्ध हैं और यह एक छूव चरम सत्य है । अथवा जब वे इसके साथ ही यह कहते हैं कि प्रकृति का क्रम निरपवाद रूप से एकरस प्रवाहित होता है) । उपर्युक्त प्रकार की मान्यता स्वयं ही परस्पर-व्याघात के दोष से युक्त है । उनके इस कथन के कि वे 'प्रपञ्च' अथवा घटना-क्रिया को जानते हैं तब तक कोई माने नहीं है जब तक कि उन्हें चरम सत्यों का कम से कम इतना ज्ञान न हो जाय कि वे निश्चयपूर्वक कह सकें कि वे सत्य जाने नहीं जा सकते । प्रपञ्चवादी (फिनामिनलिस्ट) कम से कम एक तर्कवाक्य को निरपेक्ष और चरम सत्य रूप में स्वीकार करने के लिए वचन-बद्ध होता है और वह वाक्य है 'मैं जनाता हूँ कि जितना ज्ञान मुझे है वह आभास ही है ।' दर्शनशास्त्र के इस वाक्य के अवादान के बारे में

१. 'प्रपञ्च'—अपने उन पाठकों से जिनके लिए यह विषय (तत्त्वमीमांसा) नया हो—यह कहने के लिए मैं क्षमाप्रार्थी हूँ कि जब 'तथ्यो' और प्रक्रियाओं के मौलिक रूप से यह अभिप्रेत हो कि वे वास्तविक 'सत्य' नहीं हैं बल्कि अशतः भ्रामक सत्य मात्र हैं तब उन्हें 'प्रपञ्च' नाम देना ही उचित है । 'सत्य' तो प्रपञ्चहीन अथवा परा-प्रपञ्च होता है । (अच्छा हो अगर हम परा-प्रपञ्चीय, को 'नामिनल' अथवा प्रपञ्च विपर्यास कहने को गर्वीकृतपूर्ण गलती न करें ।

नोट—काण्ट ने इस तरह का आस्फालन किया है । लेखक का इशारा उसी ओर है । (अनुवादक)

हमारा चाहे जो ख्याल हो लेकिन उन सारभूत तत्त्वों के लिए जिनकी सत्यता अथवा असत्यता का पता लगाना तत्त्वमीमांसीय विवेचना का प्रधान विषय है—वह एक निर्णायक सिद्धान्त ही है। इसलिए जिन युक्तियों द्वारा तत्त्वमीमांसा की असम्भाव्यता प्रमाणित करने का प्रयत्न किया जाता है वे सब तत्त्वमीमांसीय प्रतिपाद्य^१ की वैज्ञानिक जाँच की आवश्यकता का निरपेक्षोप्य साध्य प्रस्तुत करती हैं।

७—पिछले अनुच्छेद के प्रारम्भ में उल्लिखित तर्कों में से अवशिष्ट अन्य दो तर्कों पर यहाँ एक बार फिर संक्षेप में विचार किया जा सकता है। उम आपत्तिकर्ता को जिसने दावा किया है कि यदि तत्त्वमीमांसा का अस्तित्व सत्य भी हो तो भी वह इसलिए निरर्थक है कि विज्ञान तथा दैनिक जीवन के अनुभव दोनों ही विषय-विषयक ऐसा सगत सिद्धांत पहले से ही हमारे लिए प्रस्तुत करते रहते हैं जिसमें किसी प्रकार के व्याघात नहीं है—हम नीचे लिखे जवाब दे सकते हैं कि—

(अ) पहले तो उसका यह उपर्युक्त कथन ही सन्देहास्पद है क्योंकि विज्ञान को लोकप्रिय बनाने वाले लोग तत्त्वमीमांसीय सिद्धांतों की रचना के विषय में चाहे जो कहें लेकिन गणितीय तथा परीक्षात्मक हर एक विशिष्ट शास्त्र के सर्वोत्कृष्ट प्रतिनिधि एक स्वर से स्वीकार करते हैं कि प्राथमिक सारतत्त्व-विषयक चरम प्रश्न उनके विज्ञान की परिधि के बाहर की वस्तु है। वे चेतानीपूर्वक हमें स्मरण दिलाते हैं कि प्रत्येक प्रकार के विज्ञान का क्षेत्र कुछ विशिष्ट मान्यताओं द्वारा परिमित हुआ करता है और जो कुछ भी उन पारम्परिक परिधियों के भीतर नहीं मगता उसे अस्तित्वहीन मानकर चलना ही तत्संबद्ध विज्ञान के लिए आवश्यक होता है। इसी आधार पर गणितशास्त्र का क्षेत्र सिद्धांत, सख्याओं और राशियों से युक्त समस्याओं के विवेचन तक ही सीमित माना जाता है। किसी गणितशास्त्री से एक गणितज्ञ की हैसियत से यह नहीं पूछा जा सकता कि क्या ऐसे भी सत्य मौजूद हैं या नहीं जो स्वभावतः सत्याविहीन और राशि-रहित^२ हों। यदि ऐसे सत्य मौजूद भी हों तो कोई गणितशास्त्री अपने शास्त्र की मौलिक मान्यताओं के कारण उन पर विचार करेगा ही नहीं। यही बात भौतिकी के साथ भी है। यदि उसका दर्जा घटाकर उसे केवल शुद्ध गतिविज्ञान ही समझ लिया जाय, तो देश तथा काल के आयामों से सबद्ध विस्थापन मात्र ही उसका विवेच्य विषय होगा। पर उसके हाथ में ऐसे कोई साधन नहीं हैं जिनके द्वारा पता लगाया जा सके कि अन्य सत्त्यों में भी उपर्युक्त आयाम पाये जाते हैं या नहीं। विभिन्न विज्ञानों द्वारा स्वयं

१. देखिये—अपीयरेंस एण्ड रियलिटी, अध्याय १२ पृ० १२१ (एडो० १)

२ उदाहरणतः, जैसा कि कुछ मनोविज्ञानियों का ख्याल है सभी मनोदशाओं राशिहीन होती हैं।

ही चरम सत्य-विषयक ज्ञान मनुष्य को उपलब्ध होता रहता है इस सिद्धांत को उसके गहरे प्रतिपादको ने स्वयं ही त्याग दिया है और उनके ऐसा करने के लिए उपयुक्त कारण भी मौजूद हैं। उपर्युक्त प्रतिपादक वास्तव में उस कथन के प्रतियोगी सिद्धांत से प्रायः इतने प्रभावित हुए हैं कि उन्होंने पूर्वग्रहपूर्वक विश्वास कर लिया है कि चरम सत्य जाना नहीं जा सकता यानी वह अज्ञेय है।

(आ) इसके अतिरिक्त, जैसा कि पहले भी दर्शाया जा चुका है भौतिकीय विज्ञान के निष्कर्ष हमारे दैनन्दिनीय क्रियात्मक अनुभवों से उद्भूत उन विश्वासों तथा उच्चाकांक्षाओं से कभी मेल नहीं खाते जो काव्यों और धर्मग्रन्थों के वाक्यसुशो का रूप धारण कर लेती हैं बल्कि एक दूसरे का गहरा विरोध करते से ही प्रायः प्रतीत होते हैं। जहाँ हमारे वैज्ञानिक निष्कर्ष हमें एक दिशा को मार्ग-निर्देश करते हैं वहाँ हमारे अनुभवजन्य गहरे नैतिक तथा धार्मिक विश्वास दूसरा ही रास्ता दिखाते हैं। ऐसी हालत में स्वाभाविक ही है कि हमारे मन में शका उत्पन्न हो और हम यह पूछ बैठने के लिए मजबूर हो कि यह विरोध वास्तविक और सही है या केवल विरोधाभास ही है तथा यह भी कि यदि उसे सही मान लिया जाय तो अन्यान्य विरोधी इन दोनों अनुभवों को किस हद तक प्रामाणिक माना जा सकता है। तब तत्त्वमीमांसीय विवेचन के अतिरिक्त और कोई तरीका उपर्युक्त प्रश्न का उत्तर पाने का नहीं बच रहता।

(इ) किन्तु यदि यह मान लिया जाय कि विज्ञान द्वारा प्राप्त मार्गदर्शन और नीति तथा धर्ममार्ग के क्रियात्मक अनुभवों की शिक्षा में किसी प्रकार का अन्तर्विरोध नहीं है और दोनों मिलकर विष्व-क्रम सम्बन्धी एक अन्तिम और सगत सिद्धांत प्रस्तुत करते हैं, तो भी जब तक हम परम सत्य के सामान्य लक्षणों को न जान लें और यह भी कि विविध विज्ञानों द्वारा प्रकल्पित सत्य में वे गुण या सामान्य लक्षण सचमुच मौजूद हैं या नहीं तथा सावधानी से विम्लेपण करके इसका निश्चय भी न कर लें तब तक हमें कोई अधिकार नहीं कि हम उपर्युक्त सिद्धांत के सही होने की घोषणा कर सकें। इसके अतिरिक्त यदि अन्त में यही सावित हो कि तत्त्वमीमांसा परम सत्य-विषयक कोई नया दृष्टिकोण नहीं पेश कर सकती बल्कि पुराने ख्यालों या सिद्धांतों की पुष्टि मात्र ही करती है, तो भी एक तत्त्वमीमांसक की हैसियत से हमें इतना फायदा तो है ही कि जहाँ पहले जमाने में हम कल्पना मात्र कर सकते थे वहाँ वास्तविक ज्ञान प्राप्त करने का मौका अब हमें मिलने लगा है।

८—इर्गनशास्त्र के इतिहास का अध्ययन करके तत्त्वमीमांसा के अप्रगतिशील होने विषयक बार-बार उठाये जाने वाले आक्षेप को गलत और अप्रामाणिक सिद्ध किया जा सकता है। एक तरह से देखा जाय तो तत्त्वमीमांसा के प्रतिपाद्य प्रायः एक से ही होते हैं। लेकिन दूसरे विज्ञानों के प्रतिपाद्यों के बारे में भी यह बात इसी तरह सही

है। इन प्रतिपाद्यों को हल करने के तरीके और उनसे प्राप्त होने वाले निष्कर्षों की पर्याप्तता विज्ञान के युगयुगीन सामान्य विकास के साथ बदलती रहती है। तत्त्वमीमासा की परिकल्पना विज्ञान की सामान्य ऐतिहासिक प्रगति को सदा ही प्रभावित करती रही है। इसी प्रकार विज्ञान की प्रत्येक महत्वपूर्ण प्रगति से तत्त्वमीमासा का विकास-क्रम भी प्रभावित होता आया है। सत्रहवीं सदी में पुनरुज्जीवित यांत्रिक विज्ञान-विषयक अभिरुचि तथा उस ओर हुई महत्वपूर्ण उन्नति उस शताब्दी की अपनी विशेषता मानी गयी है। इस अभिरुचि और उन्नति का डेकार्टे की दार्शनिक पद्धति तथा उसके निष्कर्षों के निर्धारण में सब से ज्यादा योगदान रहा है। इसी प्रकार उसी युग में आविष्कृत गणितीय कला, गति-विज्ञान द्वारा स्वीकृत गतिज-सिद्धांत तथा भ्रूण-विज्ञान विषयक ल्यूवेनहोइक की सम-सामयिक खोजों के वैज्ञानिक प्रभावों ने लीबिनिट्ज़ के तत्त्वदर्शन को अच्छूता नहीं छोड़ा, उनका उस पर बहुत गहरा असर पड़ा। अपने ही जमाने को ले लीजिए जिस की विगत अर्ध-शताब्दि की तत्त्वमीमासीय परिकल्पनायें इस युग के ऊर्जा-अविनाशित्व तथा क्रमिक-विशिष्टीकरण द्वारा विभिन्न जातियों की उत्पत्ति सम्बन्धी दो महान् वैज्ञानिक सिद्धांतों के आस-पास ही लगातार मढराया की है। तत्त्वमीमासक अगर चाहे भी तो वह समग्र विष्व-विषयक अन्तिम परिकल्पनाओं के स्वरूप को प्रभावित करने वाले महान्तम सम-सामायिक आविष्कारों की अनुमिति से न तो बच ही सकता है और न बच सकने में समर्थ होते हुए भी बच निकलने के लिए स्वतंत्र ही है। इसीलिए विज्ञान के क्षेत्र में हुई प्रत्येक नयी मौलिक प्रगति के बाद उस नयी खोज को देखते हुए पुराने तत्त्वमीमासीय प्रतिपाद्यों को नये रूप में प्रस्तुत करना और उन पर पुनर्विचार करना जरूरी होता है।^१

इस भूमिकात्मक अध्याय में रहस्यवाद^२ नाम से ज्ञात अत्यधिक विस्तारित मानसिक प्रवृत्ति तथा तत्त्वमीमासक के पारस्परिक सम्बन्ध के विषय में एकाक्ष शब्द लिखना उचित होगा। आभासीय मायाजाल के परे वर्तमान परम छ्द्र सत्य तक पहुँच

१. विज्ञान की सर्वसामान्य प्रगति के सहगामी तत्त्वमीमासीय विकास के गंभीर ऐतिहासिक संबंधों की जानकारी के लिए इस विषय के अध्येता को होर्लैंडिंग लिखित 'आधुनिक दर्शनशास्त्र का इतिहास' (अंग्रेजी अनुवाद, मेकमिलन द्वारा दो भागों में प्रकाशित) पढ़ना अत्यन्त लाभदायक होगा। लेखक ने इस विषय पर पर्याप्त प्रकाश डाला है।

२. इस विषय के विशद विवेचन के लिए देखिए रॉयस लिखित 'दि वर्ल्ड दि इण्डिविजुअल' प्रथम व्याख्यान माला, व्या० २ व ४ तथा पूर्वोल्लिखित पुस्तक का खंड ४, अध्याय ६ भी।

सकने का जहाँ तक सवाल है, वहाँ तक रहस्यवादी का मूलभूत लक्ष्य वह सत्य ही है। तत्त्वमीमांसक भी इस विषय में उसका ही साथी है। दोनों का लक्ष्य वह सत्य ही है। दोनों के लक्ष्य की इस आंगिक एकरूपता के होते हुए भी दोनों की कार्य-विधियों में बहुत बड़ा अन्तर है। शुद्ध रहस्यवादी जहाँ एक बार उस सत्य के सान्निध्य में पहुँच पाया भले ही वह जहाँ कहीं मिले—वहाँ से ही इस मायामय आभासी दुनिया से उसका नाता टूट जाता है और उसमें उसे कोई अभिसृचि बाकी नहीं रह जाती। आभास को वह एकदम असत्य और परिणामतः अस्तित्वरहित मानता है। सत्य-विषयक विवेचनाओं के कारण जाग्रत उसकी विनिष्ट भावनाओं का वैगिष्ट्य सत्य के आभास अथवा माया की अनित्यता संबंधी विभेद पर ही आधारित रहता है। इसलिए शुद्ध रहस्यवाद का स्वरूप एकदम नकारात्मक होता है। लेकिन इसके विपरीत तत्त्वमीमांसक का कर्तव्य तब तक भी अबूरा ही रहता है जब तक वह माया या आभास मात्र का अतिक्रमण करके (भले ही वह इसके लिए चाहे जिस उपाय का अवलम्बन करे) सत्य-विषयक अपने नवाविष्कृत सिद्धांत की छाया में उस आपेक्षिक सत्य का पता न लगा ले जो विघ्न की प्रकृति से संबंधित अबूरी और अपूर्ण प्रकल्पनाओं में छिपा रहता है। साथ ही साथ उसे उन विभिन्न आभासों का उनके साथ सत्य के तैकट्य के अनुसार क्रमबद्ध करने का काम भी बाकी रह जाता है। उसे न केवल इतना ही दिखाना जरूरी होता है कि सत्य किन लक्षणों द्वारा जाना-पहिचाना जा सकता है तथा यह कि आम तौर पर जिन चीजों को सत्य अथवा नित्य मान लिया जा चुका है, उन्हें दार्शनिक दृष्टि से आभास मात्र अथवा मायाजन्य मानना क्यों आवश्यक है, बल्कि उसे यह भी साबित करना होता है कि प्रत्येक आभास कहीं तक अपनी आधारभूत सत्ता का सच्चा स्वरूप प्रकट करने में सफल हुआ है। परम सत्य-विषयक अभिवृत्ति के मामले में ही रहस्यवादी और तत्त्वमीमांसक के दृष्टिकोण एक दूसरे से साफ तौर पर अलग-अलग होते हैं। रहस्यवादी का लक्ष्य मूलतः भावना-प्रधान होता है बौद्धिक नहीं। वह तो सिर्फ इतना ही चाहता है कि उसे मन-सन्तोष प्राप्त हो और ऐसी संतुष्टि वह किसी ऐसी वस्तु से ही तुरन्त प्राप्त कर सकता है, जिसे अंतिम तथा ध्रुव रूप से सत्य मान लिया गया हो। इसलिए जब वह अपनी भावनाओं को शब्दों द्वारा प्रकट करना चाहता है तब सदा प्रतीकवाद की अस्पष्ट और काल्पनिक भाषा का प्रयोग करता है। यही ऐसी भाषा है जो तत्समीची और अविच्छेदित भावनाओं के प्रकट करने के लिए उपयुक्त है क्योंकि भावनाएँ तर्कसंगत रूप में शब्दों द्वारा प्रकट नहीं की जा सकती। उनके लिए प्रतीकपरक भाषा ही उपयुक्त होती है। लेकिन तत्त्वमीमांसक के लिए बौद्धिक संगति प्राप्त करना ही जिसका उद्देश्य है, प्रतीकपरक भाषा अनुपयुक्त होती है।

प्रतीक सदा से ही बुद्धि के लिए सकट के स्रोत रहे हैं। अगर कोई इसलिए

प्रतीकों का उपयोग करता है कि उनके द्वारा वह कोई ऐसी बात प्रकट करना चाहता है जिसे वह पहले ही अच्छी तरह समझ चुका है, तो इसका मतलब यह होगा कि वह एक स्पष्ट बात को अस्पष्ट चिह्न द्वारा प्रकट कर रहा है। अगर वह चाहें, तो उसे वैज्ञानिक भाषा द्वारा भी प्रकट किया जा सकता है। लेकिन तब इसका मतलब भी एक स्पष्ट बात को अस्पष्ट चिह्न द्वारा कहना मात्र होगा। परन्तु यदि वह उन प्रतीकों का उपयोग रहस्यवादियों की सामान्य प्रथा के अनुसार किसी ऐसी बात को प्रकट करने के लिए, जिसे वह स्वयं समझ नहीं पाता, करता है, तो उस प्रतीक या चिह्न की ही ऊपरी परिशुद्धि के मूलभूत की चकाचौध से वह इतना चौंधिया जायगा कि सामान्तर विषयक उसके भीतरी खोखलेपन को वह देख न पायेगा और निश्चय है कि ऐसी बात अरिष्टजनक होगी। इसीलिए प्लोटिनस और स्पिनोजा तथा किसी हृद तक हीगेल जैसे बड़े से बड़े तत्त्वज्ञ प्रसिद्ध हैं—स्वयं रहस्यवादी होते हुए भी बुद्धिवादी तथा वैज्ञानिक विचार-सरणि को ही अपनी दार्शनिक कार्य-पद्धति का माध्यम बनाया था। लेकिन इसके साथ-साथ यह भी समभवतः सही है कि सतत और चिरन्तन के परिवेक्षण द्वारा प्राप्तव्य भावनात्मक परितुष्टि संवन्धिनी, रहस्यवादी की आवश्यकता के अलावा मानव-बुद्धि का झुकाव भी, कोरे गुणपरक तत्त्व ज्ञान के क्षेत्र के अनुजीलन की अपेक्षा कुछ कम रूखे-सूखे तथा अधिक रुचिकर क्षेत्रों की ओर ही झुका करता है। दार्शनिक का अन्तिम उद्देश्य भी उसी लक्ष्य तक पहुँचने का होता है जिस तक रहस्यवादी पहुँचने का यत्न करता है। लेकिन दोनों में अन्तर केवल इतना ही होता है कि जहाँ तत्त्वज्ञानी बौद्धिक परिवीक्षण द्वारा उस लक्ष्य को प्राप्त करना चाहता है वहाँ रहस्यवादी भावनात्मक परितुष्टि मात्र को ही लक्ष्य प्राप्ति मान बैठता है। तत्त्वज्ञानी का बुद्धिपरक मार्ग ही उसकी अपनी विशिष्टता है।

९—कार्यक्षेत्र की सार्वत्रता तथा कार्यपद्धति की विश्लेषणपरता के आधार पर ही हम तत्त्वमीमांसा की तुलना तर्कशास्त्र से अनेक बार कर चुके हैं। यहाँ केवल इतना ही बताना है कि दोनों विज्ञानों का अन्तर किन बातों में है। इनका संक्षिप्त विवरण ही हम यहाँ देंगे। दर्शनशास्त्र के इतिहास में सुविख्यात और अब तक अलुप्त प्रायः एक ऐसा सिद्धांत भी है जिसके अनुसार इन दोनों शास्त्रों में कोई विभेद सम्भव नहीं माना जा सकता। हीगेल यह मानता था कि जिस पदचक्र से मानव मन क्रमशः कम पर्याप्त से अपेक्षाकृत अधिक पर्याप्त की ओर अग्रसर होता हुआ, वास्तविकता अथवा सत्य के चरम रूप तक जा पहुँचता है वे पद आवश्यक रूप से, पदात्यन्त उस प्रक्रिया का अनुसरण करते हैं जिनके द्वारा प्रापचिक आरोह-क्रमानुसार सत्य सदावर्धमान पर्याप्तता में परिणत हुआ करता है। अतः हीगेल-पद्धति के अनुसार सत्य या वास्तविकता विषयक सामान्य लक्षणों का विवेचन तथा अनुमिति विषयक सामान्य रूपों

। निर्धारण दर्शनशास्त्र के ही एक विभाग तर्कशास्त्र के अन्तर्गत आता है । किं-
 सके इस दृष्टिकोण से हमारे सहमत न हो सकने का आशय इस विवेचना को वर्तमा-
 यति में ठीक तरह और मली-भाँति बोधगम्य नहीं बनाया जा सकता । किन्तु इ-
 नों विज्ञानों के पारस्परिक विभेद के मौलिक कारण प्रस्तुत करने के लिए हम लो-
 ऽ मार्ग अपना सकते हैं । एक माने में तत्त्वमीमांसा की अपेक्षा तर्कशास्त्र का अनुसंधान
 ार्य अधिक विग्रह होता है क्योंकि तर्कशास्त्र के अन्तर्गत उन सार्वत्रिक गतों से हमें
 ाम पड़ता है जिनके आधीन हमारी विचार प्रक्रिया अपितु हमारी अनुमिति अपना
 ाम करती है कि असत्य सारतत्त्वमय कुछ तर्कवाक्यों के समेकित हो जाने से वे गतें
 री हो जायें । तब यह भी संभव हो सकता है कि जिन संवर्धक्यों द्वारा सत्य आधारों
 'तत्त्वतः सत्य अनुमान उद्भूत हुआ करते हैं—उन्हीं सम्बन्धक्यों के कारण असत्य
 ारमय आधारों से असत्य अनुमान भी प्राप्त हो जाय । अतः स्पष्ट है कि वैधतर्कना-
 ारा सदा सच्चे अनुमान ही उपलब्ध होते हैं सो बात नहीं, इसलिए हम कह सकते
 ा कि जहाँ तत्त्वमीमांसा का विवेच्य विषय सत्य अथवा वास्तविकता के गुण और लक्षण
 ात्र है वहाँ तर्कशास्त्र की विवेच्य वस्तु है—वैध अनुमेयों की लक्षणामात्र । मले ही वे
 ानुमेय वास्तविक और सत्य हों चाहें एकदम अवास्तविक और असत्य । दोनों शास्त्रों में
 ह्दान करने का जो तरीका ऊपर बताया गया वह यथासाध्य वास्तविक होते हुए भी
 ावश्यक रूप से अन्तिम अथवा एकमात्र तरीका नहीं कहा जा सकता क्योंकि संभव है
 ा वे परिस्थितियाँ या अर्थ जिन पर अनुमिति की संभाव्यता निर्भर है अन्ततोगत्वा
 ात्य की मरचना अथवा वास्तविकता की निमित्त के समरूप हों अथवा तत्परिणामी ।
 वि किन्हीं परिस्थितियों में, हम वस्तुओं के अवास्तविक स्वरूप की परिकल्पना करके
 िनक्रान्ता करते हुए उन निष्कर्षों तक जा पहुँचते हैं जो हमें उस अवस्था में प्राप्त होते
 ाव वस्तुओं का यह हमारा कल्पित स्वरूप वास्तविक होता, तो यह बात स्वयं
 ास्तुओं के वास्तविक स्वरूप की परिणति अथवा फल कही जायेगी । दरअसल बात यह
 ा कि तत्त्वमीमांसा के मौलिक प्रश्नों का सामना करने के लिए मजबूर हुए विना,
 र्कशास्त्रियों ने स्वयं अपने शास्त्र के मूल आधारों तथा प्राथमिक सिद्धांतों की
 हरी छानबीन कर सकना सदा ही असंभव पाया है । अतः वेकन की सुप्रसिद्ध उपमा
 ा अनुसार इन दोनों शास्त्रों के पारस्परिक विभेद की तुलना सगमर्मर की अनवरत
 ह्दान में पायी जाने वाली प्रस्तर गिरा से ही की जा सकती हैं न कि उसमें वर्तमान
 ादलन रेखा से किन्तु यह विभेद इस प्रकार सूक्ष्म और अविलग्न होते हुए भी इतना
 ाभावों तो है ही कि जहाँ अनेक तत्त्वमीमांसीय प्रश्नों का सीधा असर तर्कशास्त्र पर
 ही पड़ता वहाँ उसी तरह साध्य सिद्धांत के विविध अंकों का अध्ययन ज्ञान की एक
 ातित्व मान्यता के रूप में ही मली प्रकार किया जाता है ।

१०—हाल के कुछ वर्षों में अध्ययन की एक प्रशंसा को जो 'एपिस्टेमोलोजी' अथवा 'ज्ञान-सिद्धांत' नाम से प्रसिद्ध है पर्याप्त प्रमुखता प्राप्त हुई है। 'ज्ञान-सिद्धांत' नामक इस शास्त्र की मूलभूत विवेच्य भी सामान्य तर्कशास्त्र के विवेच्य के सदृश वे परिस्थितियाँ ही हैं जिन पर सत्यपरक हमारे ज्ञान भण्डार की विवेचना की वैधता निर्भर है। 'ज्ञान-सिद्धांत' अथवा ज्ञानशास्त्र सामान्य तर्कशास्त्र से इस बारे में भिन्न है कि वह प्रमाण-विषयिका विविध प्रक्रियाओं के व्योरेवार विवरण का विवेचन नहीं करता अपितु अपना ध्यान उन अति व्यापक तथा चरम परिस्थितियों तक ही सीमित रखता है जिनके अन्तर्गत वैध विचार कर सकना संभव है। सामान्य तर्कशास्त्र की प्रचलित तर्कों की अपेक्षा ज्ञानशास्त्र इन व्यापक सिद्धांतों पर कहीं अधिक दृढ़ और व्यवस्थित विवेचना किया करता है, चूँकि परिस्थितियाँ जिनके अन्तर्गत सत्य प्राप्त हो सकता है, अन्ततोगत्वा वास्तविकता के ज्ञानगम्य स्वरूप पर निर्भर रहती हैं, अतः स्पष्ट है कि ज्ञानशास्त्र की वे समस्याएँ जो सामान्य तर्कशास्त्र की सीमा रेखाओं के भीतर किसी हद तक नहीं आती (जैसे साक्ष्य आकलन सम्बन्धी सिद्धांत) स्वरूपतः तत्त्वमीमांसीय ही हैं। अपनी विवेचनाओं को ज्ञानशास्त्र के नाम से अभिहित करने वाले लेखकों के व्यावहारिक आचरण से प्रकट है कि उनका यह ज्ञानशास्त्र तत्त्वमीमांसा और तर्कशास्त्र का मिलाजुला रूप ही है जिसमें तत्त्वमीमांसा का प्राधान्य है। चरम सिद्धांत सम्बन्धी अपनी इस विवेचना को भी यदि हम 'एपिस्टेमोलोजी' या ज्ञानशास्त्र का नाम दें तो शायद कोई विशेष हानि न होगी लेकिन समग्ररूप से देखने पर उसे तत्त्वमीमांसा के पुराने नाम से ही पुकारना दो कारणों से अधिक उपयुक्त और उचित होगा। ज्ञान के अभिप्रेत अर्थ की विवेचना तत्त्वमीमांसक के कर्तव्य कर्म का एक अन्यतम अंग मात्र है। सत्यपरक वास्तविकता न केवल ज्ञातव्य है अपितु वह ऐसी वस्तु भी है जो अगर हमें प्राप्त हो जाय तो हमारी आकांक्षायें पूरी कर दे और हमारी भावनाओं को सन्तुष्ट। अतः वास्तविकता या सत्यपरक सिद्धांत और मन्तव्य का स्वरूप इस प्रकार का होना आवश्यक है कि जो क्रियात्मक आचरण और सौन्दर्य भावना तथा ज्ञान के चरम अभिप्रायों से सम्बद्ध रहकर चले। न केवल 'सत्यम्' अपितु 'शिवम्' तथा 'सुन्दरम्' भी हमारे इस अध्ययन के लक्ष्य हैं।

अब अगर 'ज्ञान-सिद्धान्त' या ज्ञानशास्त्र नाम से यह समझा जाय जैसा कि कभी-कभी समझा भी गया है—कि उसके द्वारा ज्ञानस्थ अन्तर्वस्तु के अध्ययन से व्यतिरिक्त ज्ञानशक्ति के स्वरूप तथा उसकी शक्यताओं का अध्ययन किया जा सकता है, तो इस प्रकार का सुझाव निश्चय ही भयानक भ्रम का जनक हो जायेगा। ज्ञान शक्ति की शक्तियों और मर्यादाओं का अभिनिश्चय केवल तत्त्वम्बद्ध ज्ञान की सत्यता के अनुसन्धान द्वारा तब हो सकता है जब उस ज्ञान की वास्तविकता को अवबोध मान कर चला जाय।

‘ज्ञान शक्ति’ को उसके प्रायोगिक परिणामों से अपाकृष्ट करके उनसे उसे विलग करने तथा उसकी बनावट की परीक्षा करने का, कोई संभव तरीका उसी तरह नहीं है जिस प्रकार किसी मशीन की परीक्षा उसके काम के नतीजों की जाँच किये बिना नहीं की जा सकती। मशीन की जाँच-पड़ताल करने का सबसे बढ़िया तरीका तो यही है कि उससे काम लेकर देखा जाय और तभी हम सही तौर पर परख कर सकते हैं कि उस मशीन से कितना और क्या-क्या व कैसा काम लिया जा सकता है। इसी आधार पर अपने विवेच्य विषय के नाम का चुनाव करते समय यह उचित होगा कि हम ऐसा नाम चुनें जिससे जाहिर हो सके कि जानने अथवा ज्ञान प्राप्त करने का सिद्धांत अवश्य रूप से अस्तित्व का सिद्धांत भी है।

अधिक जानकारी के लिए देखिए—एफ० एच० ब्रैडले कृत ‘अपीयरेन्स एण्ड रियलिटी’ की भूमिका, एल० टी० हॉव हाउस कृत ‘दि थियोरी ऑफ नैलेज’ की भूमिका, एच० लोत्जे कृत ‘मेटाफिजिक्स’ की भूमिका (अंग्रेजी अनुवाद खण्ड १, पृष्ठ १-३०)।

अध्याय २

तत्त्वमीमांसीय निकष तथा तत्त्वमीमांसीय विधि

१—वास्तविकता कभी आत्मविरोधिनी नहीं हुआ करती, नामक इस सिद्धांत से हमें वास्तविकता का एक सार्वत्रिक तथा सुनिश्चित ऐसा निकष प्राप्त होता है जो केवल नकारात्मक ही नहीं अपितु जिसमें वास्तविकता के एक सगत प्रणाली होने की निश्चयात्मक दृढोक्ति भी संपृक्त है । २—इस कसौटी या निकष की वैधता इस सुझाव से प्रभावित नहीं होती कि वह एक तर्कशास्त्रीय नियम मात्र हो सकता है । ३—न इस प्रकार के किसी सन्देह का उस पर कोई प्रभाव पड़ता है कि क्या हमारा ज्ञान सापेक्ष माना ही नहीं गया है । इस तरह का सन्देह अपने आप में ही निरर्थक है । ४—व्यवस्थात्मक सामग्री का जहाँ तक सवाल है वह सामग्री तो अनुभूति अथवा अव्यवहृत मनस्ततीय तथ्य ही है । ५—उस सामग्री की वास्तविक अनुभूति होना आवश्यक है न कि अनुभूति की समाम्यताएँ मात्र होना, किन्तु वास्तविक अनुभूति को भावना का समरूप नहीं मानना होगा । ६—न हमें यह कल्पना ही कर लेनी होगी कि अनुभूति व्यक्तियों और उन की दशाओं से मिल कर बनती है न यही मान लेना होगा कि वह 'चेतना' की दशाओं का अनुवर्तन मात्र है । ७—अनुभूति की अव्यवहानि ही उसकी सामग्री की अवच्छेदिका होती है । अव्यवहति से हमारा अभिप्राय है अस्तित्व और अन्तर्वस्तु नामक दोनों पहलुओं का एकल समग्र में सयुक्त होना । ८—विमर्श ज्ञान अथवा विचार में आकर अस्तित्व और अन्तर्वस्तु का यह संयोग फिर विलग हो जाता है किन्तु उच्चतर स्तर पर जाकर फिर से उन दोनों को सयुक्त किया जा सकता है । ९—इसके अतिरिक्त अपनी अन्तर्वस्तु के मामले में अनुभूति सदा ही विशिष्ट रूप में प्रतीत होती है जो साथ ही साथ सर्वग्राही, व्यवस्थित तथा प्रत्यक्ष भी हो । १०—सत् अथवा वास्तविकता का पर्याप्त निग्रहण ऐसी ही पूर्ण अनुभूति के रूप में समभव है । इस प्रकार की अनुभूति का सामान्य अथवा औपचारिक स्वरूप क्या हो सकता है तथा मानव अनुभूति तथा ज्ञान के विविध क्षेत्र कहाँ तक उसके निकट पहुँचते हैं, इन बातों का सही पता लगाना ही तत्त्वमीमांसा की समस्या है । पूर्ण अनुभूति में प्रस्तुत वास्तविकता का जो ज्ञान तत्त्वमीमांसा देती है वह अपूर्ण होते हुए भी जहाँ तक उसकी गति है वहाँ तक अन्तिम होता है । ११—तत्त्वमीमांसा के विधि-विधान के विषय में यही कहा जा सकता है कि उसको विश्लेषणपरक, आलोच-

नात्मक तथा अनुभवाश्रित होना आवश्यक है। साथ ही उसे अज्ञातात्मक भी होना चाहिये। उसकी विधियाँ को प्राणानुभवात्मक भी तब कह सकते हैं यदि इस को मनोवैज्ञानिक आदिकालीन समझ लेने की गड़बड़ हम नहीं करते। हमारी कार्य-विधि हीगेलीय द्वन्द्वात्मक तर्क विधि क्यों नहीं हो सकती ?

१—यदि हम वस्तुओं के वास्तविक स्वरूप तथा उनके आभासी स्वरूप की पारस्परिक भिन्नता का कोई निश्चित और बोधगम्य अर्थ निर्धारित करना चाहें, तो इस भिन्नता के स्पष्ट निर्धारण के लिए हमारे पास किसी इस प्रकार के सार्वत्रिक निकष या कसौटी का होना जरूरी है जिसके द्वारा हम दोनों की अलग-अलग पहचान कर सकें। सबसे पहले तो इस कसौटी या निकष का अचूक अथवा अव्यभिचारि होना आवश्यक है। यानी यह जरूरी है कि वह कसौटी इस तरह की हो कि हम अपनी विचार-शृंखला में परस्पर विरोध उत्पन्न किये बिना उस कसौटी की वैधता पर सन्देह कर ही न सके। दूसरी बात यह कि यह लक्षण सभी प्रकार की वास्तविकता में पाया जाये और अन्यत्र कहीं भी उपलब्ध न हो। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो, तर्कशास्त्र की यांत्रिक शब्दावली में इस निकष का ऐसे अवच्छेदक तर्कवाक्य का जिसका उद्देश्य वास्तविकता हो, विधेय होना आवश्यक है। हम निश्चयपूर्वक कह सकें कि यह लक्षण अथवा अमुक चिह्न केवल समग्र वास्तविक मान्य में ही उपलब्ध हो सकते हैं अन्यत्र नहीं। इस पुस्तक के पिछले अध्याय में प्रस्तुत युक्ति से यह झलक ही गया होगा कि हमारा सिद्धांत कि 'जो वास्तविक या सत्य है वह कभी आत्मविरोधी नहीं हो सकता और जो आत्मविरोधी है वह कभी सत्य या वास्तविक नहीं है'—उपर्युक्त प्रकार की कसौटी या निकष प्रस्तुत करता है। बदतोव्याघात दोष रहित होना ही उस सबका जो वास्तविक है, एक लक्षण है और अन्ततः यह लक्षण वास्तविक से भिन्न अन्य किसी वस्तु में भी नहीं पाया जा सकता। अतः इस लक्षण या गुण की ही हम वास्तविकता की कसौटी या निकष मान सकते हैं। क्योंकि हम पिछले अध्याय में देख चुके हैं कि हम अपनी बुद्धि की मौलिक रचना पर अत्याचार किए बिना आत्म-व्याघाती अथवा आत्मविरोधी को वास्तविक नहीं स्वीकार कर सकते और यही से वास्तविक तथा आभासी मात्र का विभेद प्रारम्भ होता है। दूसरी ओर जहाँ हम अपने विचार अथवा अनुभव में व्याघात नहीं पाते वहाँ हमें ऐसा सन्देह करने के लिए कि हमारे अनुभव और सोच-विचार का सार सचमुच ही वास्तविक अथवा सत्य नहीं है कोई आधार नहीं रह जाता है। क्या वास्तविक है और क्या आभासी मात्र, इस बात की जाँच करते समय भले ही वह कितनी ही सीबो-सादी और प्राथमिक जाँच क्यों न हो हम अपने प्रत्येक उपनय में यह मान कर ही चलते हैं कि अगर वस्तुओं की स्वाभाविक स्थिति अन्योन्य व्याघाती पायी जाय तो उस स्थिति में हम तद्विषयक सत्य अथवा वास्तविकता की तह तक नहीं पहुँच सके हैं। दूसरी ओर हम अपने सोच-विचार और अनुभव

के परिणामों को तब तक वैय रूप से पूरी तरह सही सत्य अथवा वास्तविक, मानते रह सकते हैं जब तक कि उन्हें व्याघाती सिद्ध न कर दिया जाय। अतः जब हम इस तर्क वाक्य को कि वास्तविक कभी आत्मव्याघाती नहीं होता एक सार्वत्रिक कसौटी के रूप में पेश करते हैं तब हम वस्तुस्थिति विषयक समग्र, तार्किक विचारण से सम्बद्ध एक प्रमुख सिद्धांत को ही अधिक विशद रूप में प्रस्तुत कर रहे होते हैं और उस सिद्धांत का सार्वत्रिक उपयोग कराना चाहते हैं। अस्तित्व के समग्र विश्व के सवध में इस प्रकार के एक सामान्य कथन के विनियोग का प्रयत्न यद्यपि साहसिक-सा लगेगा किन्तु इस साहसिकता को स्वीकार करने के लिए हम तभी से बाध्य हो जाते हैं जब से हम व्याघात के दोनों ही पहलुओं को सत्य मानने से इनकार कर देते हैं।

‘वास्तविक कभी आत्मव्याघाती नहीं होता’ यह सिद्धांत पहले-पहल देखने पर अभावात्मक या नकारात्मक-सा ही प्रतीत हो सकता है और हम शायद कह उठें कि इस सिद्धांत में हमें केवल यह बतलाया गया है कि वास्तविक क्या नहीं है, यह नहीं कि दरअसल क्या है। इस बारे में हमें अब भी अँधेरे में रखा गया है। लेकिन ऐसा सोचना मिथ्या होगा। जैसा कि आज के वैज्ञानिक तर्कशास्त्र में बतलाया गया है कोई भी सत्य और सार्थक अभावात्मक केवल निषेधात्मक नहीं हुआ करता। सभी सार्थक निषेध का अभिप्राय वास्तव में किसी निश्चयात्मक आधार पर खड़े होकर अन्य सब का अपवर्जन करना मात्र होता है। जब तक हमें निश्चय रूप से पता न हो कि ‘अ’ का ‘व’ होना किसी तरह भी संभव नहीं है और ‘अ’ का अस्तित्व ‘व’ के अस्तित्व से असंगत तथा असंभाव्य है यानी इस प्रकार की संभावना को वह अपवर्जित करता है, तब तक हम कभी धोषित नहीं कर सकते कि ‘अ’ ‘व’ नहीं है।^१ ऐसी घोषणा हम ‘व’ के विषय में निषेधात्मक पक्की सूचना पाकर ही कर सकते हैं। ‘अ’ ‘व’ है एतद्विषयक हमारा अज्ञान अथवा ऐसा कह सकने के लिए पर्याप्त आधार खोज सकने की हमारी असमर्थता मात्र कभी भी हमें ऐसा कह सकने के लिए किसी प्रकार का तर्कशास्त्रीय सभावासान

१. देखिए दोसांख्ये, ‘एसेशियल्स ऑफ लॉजिक’, व्याख्यान सं० ८१। उदाहरण रूप में हम एक पराकोटिक मामला ही ले लें। हम कहते हैं कि ‘कल कोई जँवरबांक नहीं मारा गया’। हमारे इस नकारात्मक कथन का आधार क्या है? देखने में यह कथन पहले एक अभावात्मक या निषेधात्मक वाक्य मात्र लगता है, मानो मारने के लिए जँवरबांक नामक कोई वस्तु हो नहीं। लेकिन विश्वासपूर्वक ऐसी बात कहने से पहले हमारे पास पशुजीवन की रचना तथा पशुओं के स्वभाव सम्बन्धी वह सब पर्याप्त सूचनाएँ होना आवश्यक है, जिनके आधार पर हम कह सकें कि जँवरबांक

प्रदान नहीं करती कि स्वयं 'अ' 'ब' नहीं है अर्थात् हम सही तौर पर यह तब तक नहीं कह सकते कि 'अ' 'ब' नहीं है जब तक कि हमारे पास ऐसा कोई सत्य आधार न हो जिसका 'अ' को 'ब' बताने से व्याघात होता हो। इसलिए वास्तविकता कभी आत्मव्याघाती नहीं होती, कहने का यही मतलब है कि हम जानते हैं और सही और ध्रुव रूप से समझते हैं कि वास्तविकता निश्चय ही आत्मसगत या आत्मसंपृक्त होती है। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि वास्तविकता चाहे और कुछ भी हो लेकिन वह किसी न किसी प्रकार का व्यवस्थित पूर्ण अवश्य है। वास्तविकता विषयक हमारा ज्ञान कहाँ तक आगे जाता है और उसे हम निश्चयपूर्वक किस प्रकार का पूर्ण समझ पा सकते हैं—इन सब बातों पर इस पुस्तक के अगले प्रकरणों में प्रकाश डाला जायगा। लेकिन अपने अनुसन्धान के मौजूदा स्तर पर भी इतना तो हम विश्वासपूर्वक कह ही सकते हैं कि अगर वास्तविक और आभासी की भिन्नता एकदम निरर्थक ही न हो, तो निश्चय ही यह कहना ध्रुव सत्य होगा कि 'वास्तविकता' अथवा विश्व आत्मसगत और व्यवस्थित पूर्ण ही है।

२—संभव है कि हमारी इस सैद्धांतिक घोषणा से कि वास्तविक अथवा सत्य

नामक तथाकथित पशु या जीव के बारे में वर्णित लक्षण पशु जीवन के नियमों के व्याघाती हैं और तभी हम जँवरबांक के अस्तित्व का निषेध भी निध्यात्मक रूप से कर सकते हैं। या अगर फिर भी हम जँवरबांक के अस्तित्व से इनकार इस आधार पर करें कि हमने आज तक एक भी नमूना जँवरबांक नामक जीवन का नहीं देखा तो इससे भी पशुलोक तथा उसके जितने भाग का निरीक्षण हमने किया है तद्विषयक हमारा निध्यात्मक निर्णय इस प्रकार शामिल होगा कि अगर जँवरबांक नामक कोई जीव होता, तो जरूर वह हमारी नजरों से गुजरा होता, या हम कहते कि पशुओं की विविध जातियों से मेरा इतना अधिक घनिष्ठ और संयोगपूर्ण परिचय है कि उक्त प्रकार का सामान्य कथन करने का मेरे पास पर्याप्त आधार मौजूद है। चूँकि प्रतीकात्मक तर्कशास्त्र में सार्वत्रिक विधायक तर्कवाक्य का दोहरे निषेधात्मक तर्कवाक्य के रूप में प्रयोग 'सुविधाजनक' माना जाता है इसलिए हमें उसकी विचार विषयक अग्रिमता के संबंध में मिथ्या धारणा न बना लेनी चाहिए।

१. ऐसे आलोचकों के जवाब में—जिन्हें 'वास्तविकता' शब्द को मोटे अक्षरों से लिखने वालों का मजाक बनाने में ही मजा आता है—हम एक ही बार साफ-साफ कह देना चाहते हैं कि जब हम वास्तविकता को बड़े अक्षरों द्वारा व्यक्त करना चाहते हैं, तो हमारा अभिप्राय उस वास्तविकता से होता है जो वास्तविक पारमार्थिक सत्य है न कि सापेक्षिक वास्तविक मात्र से।

सदा आत्मसंगत ही होता है और उसकी यह आत्मसंगति ही वास्तविकता की ध्रुव और अचूक कसौटी है—कुछ अविश्वासी लोगों के मन में उसके बारे में सन्देह उठ खड़े हो और ये किसी हद तक महत्त्वपूर्ण हो सकें। इसलिए आगे बढ़ने में पहले उन पर यही पूरी तरह विचार कर लेना हम उचित समझते हैं। ऐसे लोगों की उपयुक्त कठिनाई को हम अधिकतम सयुक्तित्व तथा व्यक्त रूप में इस प्रकार प्रस्तुत कर सकते हैं कि 'आपने जो कसौटी पेश की है वह वास्तव में कुछ नहीं है, आपने तर्कशास्त्र के वदतोव्याघात नियम को ही एक नयी शक्ल और चक्कर देने वाली रीति से प्रस्तुत किया है और चूंकि तर्कशास्त्र के दूसरे नियमों की तरह ही वदतोव्याघात नियम का भी सरोकार वास्तविक वस्तुओं से नहीं हुआ करता अपितु वस्तुओं का वह प्रत्यय ही जिसके द्वारा हम उन वस्तुओं का ध्यान किया करते हैं अनन्य रूप से उसकी विचार-वस्तु होता है। जब कोई तर्कशास्त्री अपने शास्त्र के मौलिक सत्य के रूप में दावा पेश करे कि 'अ' कभी भी 'ब' तथा 'अ' 'ब' एक साथ नहीं हो सकता तब समझना चाहिए कि उसके 'अ' और 'ब' हमारे उस वास्तविक ससार की वस्तु नहीं होते जिसका सदस्य हमारे विचारों में मीजूद हुआ करता है बल्कि उन 'अ' 'ब' का अमिश्रण इन वस्तुओं के उन प्रत्ययों से हुआ करता है जिनकी कल्पना तद्विषय में पहले से हो चुकी होती है। अतः तर्कशास्त्री का उपर्युक्त नियम विचार-पद्धति का एक नियम मात्र है। उस नियम के अनुसार वह जो कुछ कहना चाहता है और सही तौर पर कहना चाहता है वह केवल इतना ही है कि "आप एक ही समय और एक ही अर्थ में एक साथ यह, नहीं सोच सकते कि 'अ' 'ब' है और 'ब' नहीं भी है। वह यह दावा कभी नहीं करता कि यद्यपि इस प्रकार की परिस्थिति विचार का विषय न भी हो लेकिन तथ्य रूप से वास्तविक अथवा सत्य हो सकती है। आप हमारे इस विचारविषयक नियम को लेकर चुपचाप यह मान कर चलने लगते हैं कि यह नियम उन वस्तुओं का भी नियम है जिनके बारे में हम विचार करते हैं और फिर इस नियम को उन वस्तुओं की वास्तविकता की अचूक कसौटी के रूप में पेश कर रहे हैं। अतः आपकी यह विचार विधि गैरकानूनी है और तदनुसार प्रस्तुत किया गया आपका यह निकष भी शोधा है।" १५

विचिकित्सु लोगों की इस सामान्य शका के हमारे इस प्रत्युत्तर में, पिछले अध्याय में वर्णित तत्त्वमीमांसीय तथा तर्कशास्त्रीय समस्याओं के पारस्परिक धनिय

- १ यही कठिनाई एक बार फिर तब हमारे सामने आयेगी जब आगे चलकर हम उस काण्ड द्वारा परमात्मा के अस्तित्व विषयक जैवविकासविद्या संबंध प्रमाण—के प्रतिष्ठित एताराज के रूप में प्रस्तुत सिद्धांत का उत्तर देंगे। अथान्तर खण्ड ४, अध्याय ५, अनुच्छेद ६८ ।

संवर्षों पर, प्रसंगवश मनोरञ्जक प्रकाश पड़ेगा । सबसे पहले हम ऐसे विचिकित्सुओं को तुर्की व तुर्की जवाब ही क्यों न दे लें । हम उनसे कहेंगे कि अवैध अम्युपगम का अभियोग तो पहले आप ही पर लागू होता है । आपकी पूरी वहस ही एक ऐसे अम्युपगम पर आधारित है जिसके लिए आपके पास कोई न्याय्य आधार नहीं है क्योंकि जब आप यह कह कर कि बदतोव्याघात का नियम एक वैचारिक नियम मात्र है, इस प्रकार के महत्वपूर्ण परिणाम की स्वीकृति की आज्ञा हम से करते हैं, तो उसके लिए किसी प्रकार का कारण तो आप को प्रस्तुत करना ही चाहिए । हम इतने से ही सतुष्ट न होकर यह व्यक्ति भी पेश करेंगे कि विचिकित्स महोदय द्वारा प्रस्तुत की गयी व्याघात नियम विषयक टीका का ध्रुव आधार भ्रान्ति ही है । वैचारिक नियम से हमारा मतलब या तो (अ) किसी ऐसे मनोवैज्ञानिक नियम से होता है जो हमारे सोच-विचार करने के तरीके के बारे में एक सामान्य किन्तु सही कथन के रूप में पेश किया जाय या फिर (ब) हमारा मतलब किसी ऐसे तर्कशास्त्रीय नियम से होता है जो उन परिस्थितियों का, जिनके अन्तर्गत हमारा विचारण वैध माना जा सके एक सामान्य और सत्य विवरण प्रस्तुत करे । विचिकित्स लोगों की उपर्युक्त व्यक्ति की सत्याभासिता 'वैचारिक नियम' नामक सत्ता के दोनों परस्पर अत्यन्त भिन्न अभिप्रायों के बीच एक अचेतन भ्रान्ति के कारण ही उत्पन्न होती है । पहले तो इसमें भी सन्देह मालूम होता है कि व्याघात का नियम, यदि मनोवैज्ञानिक नियम के तौर पर पेश किया जाय, तो सही भी होगा या नहीं । कम से कम यह बताना कठिन ही है कि मानवसत्ता एक ही काल में समान विश्वास के साथ दो परस्पर विरोधी तर्कवाक्यों को सत्य मान कर रह सकती है या नहीं । निस्सन्देह ऐसे व्यक्ति भी कभी-कभी मिल जाया करते हैं जो दो परस्पर विरोधी तर्कवाक्यों को एक-सी ही दृढ़ता से मान सकते हैं । हमें उन दोनों दृष्टिकोणों का पारस्परिक विरोध आसानी से दीख जाता है परन्तु वे लोग स्वयं उन प्रत्ययों की पारस्परिक असंगति से प्रायः अनभिज्ञ ही रहते हैं । अगर ऐसे लोगों को इस असंगति से अभिज्ञ किया भी जाय तो क्या वे सब अपने-अपने विश्वासों को पुनः स्वरूप देने के लिए उद्यत होंगे या नहीं ? यह प्रश्न जितनी आसानी से पूछा जा सकता है उतनी आसानी से इसका उत्तर नहीं दिया जा सकता । लेकिन इतना तो किसी तरह निश्चित ही है कि तर्कशास्त्री अपने बदतो-व्याघात नियम को इस अर्थ में एक मनोवैज्ञानिक के रूप में हम पर लादना नहीं चाहता, कि हम किस वस्तु पर विश्वास करने में सफल हो सकते हैं और किस पर सफल नहीं हो सकते । वह इतना ही चाहता है कि उसके इस नियम का यही शुद्ध तात्त्विक अभिप्राय माना जाय कि वह नियम उन परिस्थितियों का जिनके अन्तर्गत किसी प्रकार की भी विचारणा वैध हो सकती है एक विवरणमात्र है । वह जो कुछ कहता है उसका मतलब यह नहीं कि मैं 'अ' 'व' है और 'व' नहीं सोच नहीं सकता बल्कि यही कि

यदि मैं ऐसा सोचूँ तो मेरी इस प्रकार की विचारणा 'सत्य' नहीं हो सकती। वस्तुओं के विषय में विचार करने का अर्थ ही यह होता है कि उनकी वास्तविक प्रकृति के अनुसार ही उन पर विचार किया जाय न कि उस अप्रभु के बोध के अनुसार जो कि ऊपरी देख-रेख या आशयान्त्रिक से हमें प्राप्त होता है। इसलिए यह कहना कि व्याघात का अभाव अथवा व्याघात विचारणा की एक नैतिक शर्त है—इस कथन के बराबर होगा कि व्याघात वास्तविक अस्तित्व का नैतिक लक्षण है। चूँकि व्याघात का नियम तर्कशास्त्र का एक नियम है इसलिए यह केवल तर्कशास्त्रीय नियम मात्र नहीं रह सकता। उसका तत्त्वमीमांसीय नियम होना भी आवश्यक है। यदि विचिकित्सु को अपनी विचिकित्सापूर्ण स्थिति कायम रखना है, जो उसे उसी प्रकार तर्कशास्त्र के माय तत्त्वज्ञान का भी धारित किए रहना आवश्यक है जिस प्रकार कि प्राचीन काल के उन्हें विचिकित्सुगण साहसपूर्वक तत्त्वमीमांसा को भी तर्कशास्त्र के साथ अपने समवेतस्वों में धारित किए रहते थे।

३.—फ्रेजिन, जान लीजिए कि यहीं विचिकित्सु यही तरीका लेकर चल निम्नलिखित और उन्हें कि हमारा मारा सत्य केवल सापेक्षिक सत्य ही है और यह कि सत्य विचारणा की सब नैतिक शर्तों में सापेक्षिक रूप से ही वैध हैं और सिर्फ हमारे लिए ही वैध हैं। ऐसी हालत में आपको क्या अधिकार है कि आप उन्हें एकान्त रूप में वैध मान में और उस आधार पर वस्तुओं की वास्तविक संरचना या गठन के बारे में बहस करें? विचिकित्सु की इस प्रकार की विचिकित्सा की मंशा क्या है और क्या इस प्रकार की शंका तर्कतुल्य ही है? इस प्रश्न का उत्तर, त्याग अथवा निषेध के तर्कशास्त्रीय लक्षण के विषय में हम जो कुछ पहले ही जान चुके हैं—उसी से हमें मूलम हो जाता है। समझें जो एक प्रकार का अस्थायी इनकार या त्याग हुआ करना है निषेध या अपवर्जन के समान जो पूर्ण अथवा स्थायी त्याग का ही प्रतिरूप है। पहले ही से किसी न किसी प्रकार के निश्चयात्मक ज्ञान के तात्त्विक अस्तित्व को मानकर चलता है। किसी निर्धारित तर्कवाक्य की सत्यता के विषय में शंका करता तब तक कभी तर्कसंगत नहीं होता जब तक कि हमारे पास किसी ऐसे ध्रुव सत्य का अलक्ष्यता न हो जिससे हमारे प्रस्तुत निर्णय का नेल न खाता प्रतीत हो। यह बात तब और भी अधिक स्पष्ट हो जाती है जब हम किसी ऐसे कथन को इस आधार पर सत्य मानने में हिचकते हैं कि वह कथन किसी ऐसे अन्य कथन का जिसे पहले से ही सत्य माना जा चुका है या जो सत्य मन्त्रा जा रहा है—चिरावी प्रतीत होता है और हम उस कथन को उस पहले में ज्ञात सत्य कथन के साथ संगति नहीं ढूँढी मिलती। यह बात उन उदाहरणों में जहाँ हम अर्थवाज साक्ष्य के कारण अपना निर्णय स्थगित कर दिया करते हैं—यद्यपि ऊपर में देखने में उन स्पष्ट होती हैं किन्तु विचार से सती ही स्पष्ट दिखायी देने लगती हैं। किसी तर्कवाक्य को

सिद्ध करने के लिए जितना ध्रुवज्ञान, भले ही उसके साक्ष्य का प्रकार और परिमाण सदोष हो, पर्याप्त रूप से प्राप्त हो सकता है उतने ज्ञान के बिना उसकी सत्यता पर शंका करना अथवा उस पर विश्वास कर लेना दोनों ही बातें असंगत होंगी। जब तक हमें यह पता न हो चाहे कुछ हद तक ही कि किसी बात को सिद्ध करने के लिए किस साक्ष्य की आवश्यकता है तब तक हम कैसे कह सकते हैं कि हमारे सामने प्रस्तुत साक्ष्य पर्याप्त है अथवा नहीं ?^१ इस प्रकार हम देखते हैं कि ब्रैडले द्वारा प्रस्तुत यह विरोवाभासिक यौक्तिक संदेह में ही हमारे ज्ञान के किसी अंग से सबद्ध अव्यभिचारित्व निहित होता है, वास्तव में एक सीधा-सादा सत्यवचन मात्र ही है। यह भी स्पष्ट हो जाता है कि वैध विचारणा विषयक हमारे अन्तिम पूर्वगृहीत कही सापेक्ष रूप मात्र से ही तो सत्य नहीं, इस प्रकार का सन्देह निरर्थक है। यदि विचिकित्सु की इस विचिकित्सा का कि क्या वास्तविकता अस्तित्व में है। एक ऐसी आत्मसंगत प्रणाली है—जैसा कि हमारी विचारणा के सत्य होने के लिए आवश्यक भी है यह दावा हो कि वह यौक्तिक अथवा युक्तियुक्त है, तब उस सन्देह का रूप यह होना चाहिए कि 'मैं वास्तविकता अथवा सत्य की प्रकृति के बारे में निश्चित रूप से इतना जानता हूँ कि जितने के आधार पर वास्तविकता को असंगत समझना युक्तिसंगत माना जा सकता है।' अथवा यह कि 'वास्तविकता की प्रकृति के बारे में जो कुछ मैं जानता हूँ उसके आधार पर 'आत्मसंगति' और वास्तविकता में कोई संगति नहीं बैठती।' इस प्रकार विचिकित्सु न केवल एकान्त निरपेक्ष और निश्चित ज्ञान का दावा करने के लिए अपितु उस ज्ञान की वैधता को सिद्ध करने के लिए भी बाध्य हो जाता है और तब इस प्रकार एक प्रतिभूततम विषय द्वारा वास्तविकता विषयक हमारी कसौटी पर शंका उठाने के पहले उसकी सच्चाई को मानकर ही विचिकित्सु आगे बढ़ता है।

४—विचिकित्सु की शंकाओं के होते हुए भी वास्तविकता अपने सत्य स्वरूप में एक सम्बद्ध और आत्मसंगत अथवा अन्तरतः सन्निष्ठ या ससक्त निकाय होती है।

१. उदाहरण के तौर पर इसे ही ले लीजिये—मान लीजिए कि यहूदियों के प्राचीन धार्मिक इतिहास के बारे में सेमेटिक भाषा विज्ञान के आधार पर कोई सिद्धांत प्रस्तुत किया जाता है। ग्रीक पुरातत्त्व के अध्ययन जैसे समानांतरिक प्रसंगों के आधार पर यदि मुझे भाषाविज्ञान संबंधी साक्ष्य की पर्याप्त अभिज्ञता है, तो सेमेटिक भाषा-शास्त्र पर आधारित साक्ष्य की संगति का थोड़ा बहुत अनुमान सेमेटिक भाषा विज्ञान से अपरिचित होते हुए भी, मैं कर सकूंगा। लेकिन अगर मुझे भाषाविज्ञान संबंधी साक्ष्य पुरातत्त्विक अनुसंधान में विनियोग का कोई ध्रुव ज्ञान है ही नहीं तब इस बारे में किसी तरह की रायजनी करना मेरे लिए एकदम असंगत ही होगा।

क्या यही बात उस दत्तसामग्री के विषय में भी हम इतनी ही दृढ़ता के साथ कह सकते हैं जिससे वास्तविकता निर्मित होती है ? विचार करने पर हमें भरोसा हो जाना चाहिए कि हम यह तो कम से कम कह ही सकते हैं कि जिस दत्त वस्तु, अथवा सामग्री से वास्तविकता निर्मित है वह सब अनुभव ही है जब कि अनुभव का अस्थायी अभिप्राय मानसिक तथ्य माना जा रहा हो—यानी वह तथ्य विषय जिसकी तात्कालिक प्राप्ति भावना अथवा अनुभूति द्वारा हुई हो । दूसरे शब्दों में जो कुछ भी प्रस्तुति, सकल्प अथवा मनोभाव का अंग बन जाय उसमें किसी न किसी अर्थ में और किसी न किसी अंग तक वास्तविकता की उपस्थिति होना आवश्यक है और वह अवश्य ही उस सामग्री का भाग या अंग होता है जिसकी निकाय-समग्रता का नाम वास्तविकता है, तथा जो कुछ भी अपने प्रकृत स्वरूप के अश रूप में, तात्कालिक अनुभूति के साथ इस प्रकार के अटूट बंधन में समाविष्ट नहीं होता तथा इसीलिए उस सब प्रस्तुति, सकल्प अथवा अनुभूति के जिससे मिलकर मनस्तत्त्वीय जीवन बना होता है, अन्तर्गत नहीं आता—वह वास्तविक नहीं है । अतः वास्तविक अनुभूति का ही नाम है, वह अनुभूति के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है तथा अनुभूति मनस्तत्त्वीय तथ्य विषय है ।^१

इस तर्कवाक्य की सिद्धि के लिए प्रमाणकेवल उसी प्रकार प्रस्तुत किये जा सकते हैं जिस प्रकार किसी अन्य चरम सत्य को सिद्ध करने के लिए दिये जाते हैं अर्थात् उसकी परीक्षा करके अगर आप को इस विधि की प्रामाणिकता में सन्देह है, तो आपको चुनौती है कि आप किसी भी वस्तु को, चाहे वह कुछ भी क्यों न हो वास्तविक समझ लें और तब आप बतलायें कि उस वस्तु की वास्तविकता से आप का क्या मतलब है । उदाहरण के लिए मान लीजिए कि आप कहें मैं 'अ' को वास्तविक मानता हूँ चाहे 'अ' दुनिया की कोई भी वस्तु हो । अब आप किसी काल्पनिक अथवा अवास्तविक 'अ' की कल्पना कीजिए जैसा कि आप हमेशा ही कर सकते हैं और तब वास्तविक कहे गये 'अ' और केवल काल्पनिक 'अ' में क्या अन्तर है यह बताने की कोशिश कीजिये । जैसा कि वास्तविक १०० डालरों और काल्पनिक १०० डालरों वाले प्रसंग में कान्ट ने सिद्ध किया था वास्तविक 'अ' और काल्पनिक 'अ' दोनों ही का अन्तर न तो उनके लक्षणों के कारण ही है न उनके गुणों के कारण । काल्पनिक १०० डालरों के गुण ठीक वैसे ही हैं जैसे कि वास्तविक १०० डालरों के । अन्तर केवल इतना ही है कि वे 'काल्पनिक' मात्र हैं । असली डालरों की तरह ही काल्पनिक डालरों का रंग-रूप, डील-डौल,

१. आगे जो कुछ लिखा गया है उसे एक खाका ही समझना चाहिए जिसे आगे चलकर, खण्ड २ के अध्याय १ में वर्णित दोस परिणामों से आपूरित करना होगा ।

आकार और भार भी कल्पित किया गया था और उन पर अमुक चेहरे का ठप्पा होने का, अमुक अमिलेख अंकित होने का और उनकी बनावट में चाँदी तथा मिश्रण के अमुक अनुपात होने का अनुमान भी वास्तविक डालरो के ही समान किया गया था तथा मौजूदा बाजार में उनकी क्रयशक्ति का अन्दाज भी तदनुसार किया गया था। दोनों में केवल इतना ही भेद पाया गया कि असली डालरो को निर्धारित और ज्ञात परिस्थितियों के अन्तर्गत प्रत्यक्ष रूप से देखा जा सकता था। वे प्रत्यक्ष ज्ञान की वस्तु हो सकते थे जब कि काल्पनिक डालर कल्पना-जनित होने के कारण प्रत्यक्ष रूप से द्रष्टव्य नहीं हो सकते थे। आप उन्हें न तो देख ही सकते थे न छू सकते थे। आप केवल कल्पना कर सकते हैं कि आप उन्हें देख रहे हैं, उन्हें हाथ में ले रहे हैं। तात्कालिक मानसिक तथ्य विषयक इसी प्रसंग में ही असली सिक्को की वास्तविकता पायी जाती है। इसी परीक्षण के अन्य उदाहरणों में भी यही बात देखने को मिलेगी। आप कोई भी चीज ले लीजिए—यह जरूरी नहीं कि वह पत्थर की दीवार, सौंदर्यमयी भावना, कोई नैतिक गुण, कोई ऐसी वस्तु जिसे आप वास्तविक मानते हों—आदि कोई खास चीज हो—अब मैं आप से कहूँगा कि आप इस वास्तविक वस्तु की ऐसी अनुकृति की कल्पना अपने मन में कीजिए जो अवास्तविक हो। अब आसानी से सिद्ध किया जा सकता है कि वास्तविकता और कल्पना में जो कुछ भी अन्तर है वह सदा ही इस बात का है कि वास्तविक वस्तु किसी इन्द्रिय-गम्य वस्तु के मानसिक जीवन से सम्बद्ध हुआ करती है और इस कारण वह एक मनस्तत्त्वीय तथ्य विषय होती है।

५—गभीर मिथ्यावबुद्धि के अपवर्जनार्थ यह आवश्यक है कि हम दो बातों की ओर से सावधान रहे अर्थात् अगर हम गहरी भ्रान्ति से बचना चाहते हैं, तो दो बातों से बचे रहने का विशेष रूप से ध्यान रखना होगा। कान्त अथवा मिल का कोई शिष्य ऐसी शका उठा सकता है कि तात्कालिक अवबोध के लिए एक वास्तविक मनस्तत्त्वीय तथ्य के रूप में कभी भी प्रस्तुत न की जाने की कोई वस्तु तब तक वास्तविक बनी रह सकती है जब तक उसका स्वरूप, ज्ञात और निर्धारित परिस्थितियों के अन्तर्गत, मनस्तत्त्वीय तथ्य बना रह सके। कहा जा सकता है कि अधिकांश नहीं तो अनेक विज्ञानविद्या सबधी वस्तुएँ इसी कोटि की हैं, वे आज तक न तो कभी भी मानव के प्रत्यक्ष बोध की परिधि में आ ही सकी हैं न शायद आगे भी कभी आ सकें। फिर भी हम उन्हें वास्तविक ही कहते हैं—केवल इसलिए कि किन्हीं ज्ञात परिस्थितियों में वे बोधगम्य हो जायँगी। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि हमने आज तक पृथ्वी का केन्द्र नहीं देखा, न कभी हम उसे देख सकेंगे। एक अन्य ठोस उदाहरण ले लीजिए। किसी ने आज तक अपना भोजन या दिमाग नहीं देखा। लेकिन फिर भी पृथ्वी के केन्द्र को और अपने दिमाग को मैं वास्तविक कहता हूँ और वह इस माने में कि यदि मृत्यु को प्राप्त हुए बिना मैं घरातल

की सतह को भेद कर उसके नीचे एक निश्चित दूरी तक जा सकूँ, तो वहाँ पृथ्वी का केन्द्र मुझे अवश्य मिल सकेगा अथवा यह कि अगर मेरी खोपड़ी को खोलकर एक छिद्र ऐसा बनाया जा सके जिसमें से, ठीक प्रकार जमाये गये दर्पणों की सहायता द्वारा मैं अपने सिर के भीतर देख सकूँ तो अवश्य ही वहाँ मुझे अपना दिमाग रखा मिलना चाहिए। भले ही निर्जन अन्तरिक्ष में सत्वर धावमान घूमकेतु को किसी ने भी न देखा हो लेकिन इतने ही से उसका अस्तित्व लुप्त नहीं हो जाता, उसकी वास्तविकता नष्ट नहीं हो जाती क्योंकि अगर मैं वहाँ पहुँच सकूँ तो अवश्य ही उसके दर्शन मुझे हो सकेंगे यह निश्चय है। इस आधार पर काण्टवादी यही कहेगा कि वास्तविकता सामान्य अनुभूति की सापेक्ष है। दूसरी ओर मिल का अनुयायी कहेगा कि 'सवेदना की स्थायिनी-समावना' ही वास्तविकता है।

इन तर्कनाओं में सच्चाई का अंश जरूर है। वह विश्व की समग्र वास्तविकता का एक टुकड़ा भर ही होता है। यह भी सही है कि दुनिया में ऐसा बहुत कुछ मौजूद है जिसे उसके अपने स्वरूप के कारण मानव जाति देखने में समर्थ है लेकिन जहाँ तक हम निर्णय कर सकते हैं, उस सबका ज्ञान हम कभी भी इसलिए नहीं प्राप्त कर सकते क्योंकि उसका प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करने के लिए उपयुक्त या आवश्यक परिस्थितियों में अपने आप को रख सकना हमारे लिए तभी संभव है जब कि हमारी ज्ञानेन्द्रियों की रचना में उपयुक्त सुधार कर दिये जायें। अतः संभव है कि कुछ विज्ञानों का काम चलाने के लिए इन प्रक्रियाओं, अप्रत्यक्षीकृत वास्तविकताओं को सवेदनात्मक शक्यताओं के नाम उन प्रक्रियाओं का अभिहित करना यथेष्ट हो सके जिन्हें हम यद्यपि प्रत्यक्ष नहीं देख पाते किन्तु जिन्हें यदि ज्ञात अथवा ज्ञातव्य परिस्थितियाँ प्रस्तुत हों, तो प्रत्यक्ष देखा जा सकता है। लेकिन इस प्रकार की अभिधा, स्पष्ट ही, निषेधात्मक मात्र ही होगी क्योंकि इसके द्वारा इतना ही बतलाया जा सकता है कि हम किन्हीं वस्तुओं का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते। हम इस अभिधा द्वारा उन वस्तुओं के स्वरूप अथवा उनकी प्रकृति के विषय में कुछ भी निश्चित बात प्रकट नहीं करते। तत्त्वमीमांसाशास्त्र में, जहाँ कि हमारा उद्देश्य ही वास्तविकता के सही अर्थ का पता लगाना होता है, यह प्रश्न उठे बिना नहीं रह सकता कि क्या विश्व के अधिकांश भाग की वास्तविकता के संवध में इस प्रकार का केवल निषेधात्मकविवरण अंतिम रूप से सन्तोषजनक है या नहीं। स्पष्ट ही है कि वह पूरी तरह सन्तोषजनक नहीं क्योंकि 'शक्य' कहने का मतलब ही क्या होता है? इतना ही तो नहीं कि वह जो वास्तविक नहीं, क्योंकि ऐसा कहने से, तो उस अभिधा में एकदम काल्पनिक और प्रदर्शनार्थ आशंक्य वस्तुओं का भी समावेश होता है। इस तरह से तो, आगामी सप्ताह की घटनाएँ, आदर्शलोक का संगठन, तथा वृत्त का वर्गीकरण आदि सभी बातें क्रियात्मक रूप से प्रस्तुत न होने के कारण एक साहस ही है। तब क्या यह कहना होगा

के गन्ध और काल्पनिक में इतना ही भेद है कि गन्ध वह है जो किन्हीं जात परिस्थितियों में वास्तविक होता है। लेकिन कभी ऐसा भी हो सकता है कि हम उन परिस्थितियों के अन्तर्गत संदिग्ध रूप से अथवा जात रूप से जो केवल काल्पनिक समझा जाता है—कौन वस्तु वास्तविक हो सकती है—इस बारे में सही निष्कर्ष निकाल सके।

पर इस प्रकार के निष्कर्षों को वास्तविकता के नाम से प्रस्तुत करने का साहस कोई भी न करेगा। आप यह कह सकते हैं कि अगर मैं दक्षिणी ध्रुव पर होता तो ध्रुवीय वर्ष में देख सकता। इसलिए वह वास्तविक है। लेकिन प्रत्यक्ष उसे कोई नहीं देख सका। अगर मानने से या इच्छा करने मात्र से इष्ट की प्राप्ति हो सकती होती तो भिखारी घोड़े पर चढ़े घूमते। लेकिन आप यह नहीं कहते कि भिखारियों का यह अव्वारोहण वास्तविक है। इस तरह की बातों का स्थाल ही हमें 'गन्ध' की हमारी पूर्वकथित लक्षणा में इसलिए नुवार करने के लिए प्रेरित करता है क्योंकि गन्ध का वास्तविक होना भी जरूरी है। अतः हम यह कहने के लिए वाध्य हो जाते हैं कि किसी अप्रभित वास्तविक वस्तु विषयक प्रसंग में उपयुक्त प्रत्यक्षणागवान् प्रेक्षक अथवा परिग्रहक की उपस्थिति, के अतिरिक्त प्रत्यक्षण की सभी परिस्थितियाँ वास्तव में मौजूद रहती हैं। अतः दक्षिणी ध्रुव की वर्ष दरअसल वहाँ है क्योंकि उसके प्रत्यक्षण के लिए आवश्यक एक ही इन्द्रिय वाक्य विधेय प्रकार के अंगों से युक्त कोई द्रष्टा या प्रेक्षक मौजूद नहीं है। लेकिन एक बात और वह यह कि प्रत्यक्षण की काल्पनिक और वास्तव में वर्तमान गतों के विभेद से हमारा क्या अभिप्राय हुआ करता है? यहाँ हम फिर एक बार अपने मौलिक परीक्षण पर ही लौट आते हैं और नये प्रयत्नों के वावजूद हम यही पायेंगे कि जब हम वास्तविक परिस्थितियों और काल्पनिक परिस्थितियों में विभेद करते हैं, तो हमारा अभिप्राय इसके सिवाय और कुछ नहीं होता कि वास्तविक परिस्थितियों के पीछे तात्कालिक परिग्रहण के साध्य का अन्तिम सहारा हमारे पास है जब कि काल्पनिक परिस्थितियाँ इस प्रकार के सहारे से हीन होती हैं। अब अगर वास्तविक गन्ध का प्रयोग हम तात्कालिक परिग्रहण से अविश्लेष्य अथवा मनस्तत्त्वीय तथ्याविषय को अभिहित करने के लिए करते हैं तब हम अपने निष्कर्ष को सलेप में यों कह सकते हैं कि हम इस परिणाम पर पहुँचे हैं कि जो सत्य अथवा असली है वह वास्तव में यथार्थ भी है यानी ऐसी कोई वास्तविकता या सत्यता नहीं होती जिसकी क्रियात्मक प्रस्तुति अथवा यथार्थता साथ ही साथ न हो। इस प्रकार उन आधुनिक तर्कशास्त्रियों की तरह जो बताया करते हैं कि वास्तविक अस्तित्व की मीमांसा के बाहर किसी गन्धता के लिए गुणाइन नहीं हुआ करती हम भी एक से ही आद्वार पर खड़े हुए हैं। उन तर्कशास्त्रियों की तरह हमें भी कहना पड़ता है कि गन्ध विषयक कथन अगर उनका कोई अर्थ होता हो, तो सदा वस्तुस्थिति

विषयक सूचनाये देने की अप्रत्यक्ष विधि मात्र हुआ करते हैं।^१ इस प्रकार दक्षिणी ध्रुव पर वर्ष यथार्थ में मौजूद है यद्यपि मानव-चक्षुः उसे देखता नहीं, इस कथन का यदि कोई अर्थ हो सकता है, तो यही हो सकता है कि या तो वर्ष का स्वयं, जैसी कि अगर हम दक्षिणी ध्रुव पर मौजूद हों तो हमें देखने को मिलनी चाहिए, अथवा उन कुछ अज्ञात परिस्थितियों का, जिनके किसी मानव-प्रेक्षक की उपस्थिति से संयुक्त हो जाने के कारण वर्ष का प्रत्यक्षण हो सके—यथार्थ अस्तित्व ऐसी अनुभूति के जो स्वयं हमारी अनुभूति नहीं है, अन्तःसार के भाग रूप में अवश्य ही हुआ करता है।^२

दूसरी बात जिस पर ध्यान देना आवश्यक है संक्षेप में ही निपटायी जा सकती है। अनुभूति की लक्षणा 'तात्कालिक संवेदना' अथवा 'तात्कालिक संवेदना का अन्तःसार' अथवा बोध^३ कह कर करते समय हमारा अभिप्राय यह न समझ लेना चाहिए कि वह विशेष रूप से संवेदन मात्र ही होती है। संवेदना तात्कालिक अनुभूति अथवा बोध का एक लक्षण भर है—ऐसा लक्षण जिसकी पहचान अन्य लक्षणों में से केवल श्रमसाध्य मनोवैज्ञानिक विश्लेषण द्वारा ही की जा सकती है। आनन्द और पीड़ा, किसी प्रकार की भावना या किसी लालसा की तृप्ति जब कार्यरूप में समुपस्थित हो तब उसे उतना ही जल्द अनुभव किया जा सकता है जितने कि किसी ज्ञानेन्द्रियपरक प्रत्यक्ष ज्ञान को। आनन्द अथवा पीड़ा के वास्तविक दर्शन और उसके होने के विचार मात्र में अन्तर से अवगत ही है। वास्तविक भावना अथवा इच्छा, कारुणिक भावना या इच्छा से उसी प्रकार भिन्न होती है जिस प्रकार कोई वास्तविक इन्द्रिय बोध कल्पित इन्द्रिय बोध से भिन्न होता है। यह अन्तर कितनी यथार्थतापूर्वक बताया जा सकता है या प्रश्न, जो कि दुर्भाग्यवश आज का एक अनुचित रूप से उपेक्षित प्रश्न है, मनोविज्ञान का विषय है। अपने प्रस्तुत विषय के लिए तो हमें इस प्रश्न को ऐसा प्रश्न मात्र बत

१ 'शक्यता' के आधुनिक सिद्धांत के लिए अनुशीलन कीजिए ब्रैंडले लिखित प्रिंसिपल ऑफ लॉजिक पृ० १९२—२०१, बोसांक्वे लॉजिक १, अध्याय ९।

२ अनावश्यक ईश्वरतावादपरक अनुसंगी को छोड़ देने के बाद, यह कथन ईश्वर अस्तित्व संबंधी वर्कले के तर्क का सिद्धांत-सा लगता है। देखिए प्रिंसिपल ऑफ ह्यूमन नालिज अनुच्छेद १४६ पृ० १४७।

३. यहाँ बता देना उचित है कि मैंने 'संवेदना' और 'बोध' शब्दों का उपयोग किसी भी मनस्तत्त्वीय सत की तात्कालिक तथा अविचार परिणामी अनुभूति को प्रकट कर के लिए, उदासीनतापूर्वक ही किया है। आनन्द और पीड़ा के ज्ञान मात्र के लिए ही उस शब्द को सीमित कर रखना मुझे तो मनोविज्ञान की एक गहरी शल्लं लगती है। इसलिए मैंने उसका बचाव किया है।

हर ही सन्तुष्ट होना पड़ेगा कि जिसका अनुभव इच्छा करने मात्र से ही उन पाठको को हो सकता है जो मन की किसी भी वास्तविक स्थिति की तुलना उसी प्रकार की काल्पनिक मन स्थिति से करने की तकलीफ गवारा कर सकते हैं। इस विभेद की जानमीमांसीय अथवा तत्त्वमीमांसीय व्याख्या के विषय में बहुत कुछ अगले अनुच्छेदों में कहा जायगा। ऐन्द्रिक बोध मात्र से मित्र मन के अन्य पहलुओं पर इसकी प्रयोज्यता के उदाहरण के रूप में हम काष्ठ के १०० डालरों वाले परीक्षण को ही ले सकते हैं। असली सिक्को को काल्पनिक सिक्को से हम इसलिए अलग कर सकते हैं क्योंकि असली डालरों को हम छू सकते और देख सकते हैं, काल्पनिक सिक्को को नहीं। इस पहचान को हम इस तथ्य के रूप में भी कह सकते हैं कि असली डालर हमारी इच्छार्थ पूरी कर सकते हैं जब कि काल्पनिक डालर ऐसा करने में असमर्थ होंगे।^१

६—दार्शनिक मत के मौजूदा हालात को देखते हुए इस तर्कवाक्य के कि, 'जो कुछ भी वास्तविक या असली है वह अनुभवजन्य ही है' अथवा 'मनस्तत्त्वीय तथ्यवस्तु है' अस्वीकृत हो जाने का उतना भय नहीं जितना कि मूलतः असत्य अर्थों में उसके स्वीकृत हो जाने का है। यदि इस प्रकार की भ्रांति के भय से बचना चाहे, तो हमें इस बात पर डटे रहने का ध्यान रखना होगा कि हमारा सिद्धांत बलपूर्वक नहीं कहता कि घटनामात्र ही वास्तविकता की पूर्ण और पर्याप्त लक्षणा है। जब हम कहते हैं कि मनस्तत्त्वीय तथ्य की दुनिया के बाहर कुछ भी वास्तविक नहीं है, तब हमारे कथन का यह मतलब नहीं होता कि वास्तविकता स्वयं एक मनस्तत्त्वीय तथ्यमात्र ही है। हमारा अभिप्राय तब यही होता है कि वह और ज्यादा चाहे जो कुछ भी हो, पर कम से कम मनस्तत्त्वीय तथ्य जरूर है। वास्तविकता के विषय में केवल इस कथन के अतिरिक्त कि वह अनुभवों से बनी होती है अथवा मनस्तत्त्वीय तथ्य-वस्तुओं से निर्मित होती है, हम और कितना अधिक कह सकते हैं यह निर्धारित करके बताना तत्त्वमीमांसा विज्ञान का काम है। मौजूदा हालात में हमारी इस समस्या का—यद्यपि वह हमारे सामने एक सामान्य रूप में ही प्रस्तुत की गयी है—कोई हल नहीं निकाला जा सका है। इस बात का हमें विशेष ध्यान रखना होगा कि कहीं हम तथाकथित 'व्यक्ति-निष्ठ आदर्शवाद' के चक्कर में फँस जाने की गलती न कर दें। हमें यह न कहना चाहिए कि वास्तविकता 'मनोभावयुक्त व्यक्तियों की चेतनात्मक स्थितियों से बनी होती है' अथवा यह कि वह व्यक्तियों और उनकी स्थितियों का सग्रह होती है।^१ तत्त्वदर्शियों की हैसियत से हमें यह

१. वास्तव में खण्ड २ अध्याय १ में हम देखेंगे कि अव्यवहत संवेदना के साथ एकीभूत होने के कारण समग्र अनुभूति सारतः अभिप्राय से सम्बद्ध हुआ करती है।

मान कर चल निकलते हुए कि जिन मनस्तत्त्वों तथ्यों से मिलकर वास्तविकता बनी होती है वे उन व्यक्तियों की उन स्थितियों अथवा रूपान्तरणों का ही सग्रह मात्र होते हैं जिनका साक्षात् अनुभव उनके मालिकों को हुवा होता है। इस प्रकार का सिद्धांत आत्मविरोधी होगा क्योंकि व्यक्ति अथवा 'मैं' जिसे कि इस सिद्धांत में स्थितियों का मालिक बताया गया है स्वयं कभी भी चेतनात्मक स्थिति के रूप में प्रस्तुत नहीं किया जाता। इसीलिए ह्यूम का यह तर्क जिसके इस सैद्धांतिक आधार पर कि चेतनात्मक स्थितियों के अतिरिक्त अन्य किसी का अस्तित्व है ही नहीं, उसने यह परिणाम निकाला कि चूंकि विचारक अथवा व्यक्ति स्वयं कोई चेतनात्मक स्थिति नहीं है, इसलिए भ्रान्ति अथवा माया ही है, सत्य नहीं है। लेकिन दूसरी ओर अगर कोई विचारक नहीं है अथवा संचरक स्थितियों का मालिक कोई व्यक्ति नहीं है तो स्थितियाँ—किसी की भी उपयुक्त स्थितियाँ अथवा किसी के उचित रूपान्तरण नहीं है। इस सिद्धांत के—कि सब वस्तुएँ चेतनात्मक स्थितियाँ ही हैं—मूत्रीकरण में वर्तमान इस स्पष्ट व्याघात के अतिरिक्त हमें यह एतराज भी उठाना होगा कि यह सिद्धांत अनुभूति के दत्तों का विवरण नहीं है, अपितु वह उन दत्तों के सबधों के बारे में एक प्राक्कल्पना मात्र है। अनुभूति का एक ओर आत्म अथवा व्यक्ति में तथा दूसरी ओर उसकी स्थितियों में विभाजन हमारे तात्कालिक बोध से उद्बुद्ध नहीं होता। वह तो उपर्युक्त बोध की सारवस्तु पर किये गये विमर्श की प्रगति से उत्पन्न होता है। जेय वस्तुओं और उनके गुणों के हमारे प्रत्यक्ष बोध से वे कभी भी स्वात्म की स्थितियों या रूपान्तरणों के रूप में, हमारे सामने नहीं आते। वे वास्तव में स्वात्म अथवा व्यक्ति की स्थिति अथवा रूपान्तरण मात्र हैं, अन्य कुछ भी नहीं। यह उन बहुत-सी प्राक्कल्पनाओं में से अन्यतम है, जिन्हें हमने अपनी विचार-परम्परा की कुछ कठिनाइयों का सामना करने के लिए गढ़ लिया है। वास्तविकता का ज्ञान शुरू से ही थोड़ा-थोड़ा करके मनस्तत्त्वों तथ्यों के अंगों के रूप में हम तक पहुँचता है। फिर एक बार हम निश्चय रूप से अनुभव करते हैं कि इन अंगों ही के किसी तरह से युक्त हो जाने पर एक सगत समग्र या निकाय का रूप अवश्य धारण कर लेते होंगे। इस कल्पना के आधार पर कि वास्तविकता जिन तथ्य-वस्तुओं से मिल कर बनती है, वे उन व्यक्तियों अथवा विषय के स्थायी स्वरूपों द्वारा—जिनकी वे वस्तुएँ अस्थायी स्थितियाँ या रूपान्तरण हैं—परस्पर संबद्ध हैं हम उसके यानी वास्तविकता के निकायी स्वरूप को समझने और उसका कारण समझने का प्रयत्न किया करते हैं। अनुभवजन्य तथ्य किस प्रकार मिलकर निकाय का रूप धारण किया करते हैं यह समझने का उपर्युक्त प्रकार का विशेष प्रयत्न हमारे मूल अभ्युपगम का भाग नहीं है। वह तो विश्व के द्रव्यगुणीय स्वरूप विषयक अनेक सिद्धांतों में से एक अन्यतम सिद्धांत मात्र है और उसके गुणावगुण की परीक्षा करना स्वयं तत्त्वमीमांसा का ही काम है।

इसी प्रकार यदि हम वास्तविकता विषयक अपने मूल अभ्युपगम का तादात्म्य ह्यून तथा उनके अनुयायियों के मन के साथ बैठायें जिसके अनुसार वास्तविकता का अस्तित्व केवल उन धारणाओं और अभिज्ञाओं की ऐसी शृंखलाओं के कारण ही है, जो कुछ निर्धारित अनुक्रम में मनोवैज्ञानिक नियमों द्वारा परस्पर आवद्ध हों, तो यह कार्य अनधिकृत अधियोजनमात्र होगा । इस मत के अनुसार अनुभूतियों की किसी अन्य प्रकार की गहरी रचनात्मक सहति मनोजनित कल्पितार्थ कह कर अस्वीकार्य करायी गयी है । हमारे कथन में उपर्युक्त प्रकार के विरोधाभास का अध्याहार कर देने का रहस्य 'केवल' शब्द शामिल करके हमारे उक्त कथन की सत्यता को पहले से ही सत्य मान लेने के तर्कभास में निहित है । ऐसे मनस्तत्त्वीय तथ्यों के साथ, जो येनकेन प्रकारेण एक निकायी इकाई में परिणत हो जाये, वास्तविकता का तादात्म्य बैठा देने से यह परिणाम नहीं निकलता कि उन तथ्यों में वर्तमान एकता किसी अथवा किन्हीं नियमों की अनुसारी ही है । जैसा कि पहले बताया जा चुका है—हमें तत्त्वमीमांसा के मौलिक सिद्धांत के रूप में, और ऐसे सिद्धांत के रूप में, जिस पर व्याघात निग्रह में पड़े बिना सन्देह नहीं किया जा सकता, दृढतापूर्वक यह कहने का अधिकार है कि समग्र वास्तविकता मनस्तत्त्वीय तथ्यों की सगति हुवा करती है और यह कि इन तथ्यों की सगति का परिणाम एक निकाय रूप होना आवश्यक है । यदि हो सके, तो हमें अभी यह खोज निकालना बाकी है कि यह निकाय कैसे बन जाता है ।

इस समस्या के समाधान के गुणावगुण का विवेचन हम आगे चलकर करेंगे । किन्तु इस समाधान को, बिना किसी ननुनच के सिद्धांत-रूप में स्वीकार कर लेने की असमाव्यता एक मामूली से उदाहरण द्वारा पाठकों के सामने प्रस्तुत की जा सकती है । कलात्मक समग्र उदाहरण के लिए 'हैमलेट' नाटक को ले लीजिए । यह हैमलेट नाटक प्रत्येक ऐसे विद्यार्थी के लिए, जो उसका पारायण अपनी एकान्त कोठरी में बैठकर किया करता है, छपे हुए शब्दों का एक अनुक्रमिक सग्रहमात्र है । ये शब्द ही नाटक की समग्र वस्तु हैं । इन शब्दों की सगति मात्र से यह नाटक बना है, अन्य कुछ भी उसमें नहीं है । इसके अतिरिक्त यह भी कहा जा सकता है कि यही इस नाटक की तथ्यवस्तु है और वह उपर्युक्त शब्द—व्याकरण तथा छन्द सबही उन नियमों द्वारा, जिनके अनुसार अंग्रेजी भाषा का वाक्य-विन्यास निर्धारित होता है—परस्पर सगठित है । नाटकीय काव्य की वृत्त-रचना के नियमों का भी वे अनुसरण करते हैं । अतः यदि हम कहें कि यह नाटक व्याकरण और वृत्त-रचना के नियमानुसार निहित शब्दों की सगत शृंखलाओं की सहतिमात्र है, तो यह उक्त नाटक का यथाशक्य सही वर्णन होगा । लेकिन, यह कहना कि हैमलेट शब्दों के उपर्युक्त अनुक्रम के अतिरिक्त अन्य कुछ भी नहीं है निश्चय ही असत्य होगा; क्योंकि उसका कलावस्तु सम्बन्धी स्वरूप, तो इस बात पर ही पूर्ण-

रूपेण निर्मर है कि समग्र रूप से इस शब्द-संग्रह में रचनात्मक और उद्देश्यात्मक एकरसता मौजूद है और उसकी तथ्य-वस्तु शब्दों और वाक्यों में मानवीय चरित्र और प्रयोजन को प्रकट करने की अन्तःसंगत शक्ति भी वर्तमान है। अर्थ की इस अन्तर्निहित एकता के बिना केवल व्याकरण और वृत्त-रचनापरक शाब्दिक एकता, कला कृति कही जाने योग्य कभी नहीं हो सकती। आगामी विवेचन में हमारा एक उद्देश्य यह दिखाना भी होगा कि किसी कलामय वस्तु के विषय में जो बात उपर्युक्त प्रकार से सही है, वह सफलता के प्रत्येक यथार्थ निकाय के विषय में भी सार्वरूप से सही होती है।

७—अतः वास्तविकता विषयक दत्त अथवा तथ्य^१ अनुभूत तथ्य ही होते हैं—अनुभूत तथ्यों के अतिरिक्त अन्य कुछ भी नहीं और जैसा कि पहले बताया जा चुका है, हमारे प्रयोजनार्थ अनुभव से मतलब होता है—अव्यवहृत अनुभूति अथवा बोध। जैसा कि ऊपर बताया जा चुका है अव्यवहृति का आशय मनोवैज्ञानिक भाषा में क्या हो सकता है—इसका उत्तर इससे अधिक विशद रूप में नहीं दिया जा सकता कि वह ऐसी वस्तु है, जिसके द्वारा किसी वास्तविक मानसी अवस्था या स्थिति को उसी स्थिति के काल्पनिक विचारमात्र से अलग किया जा सकता। मनोविज्ञानशास्त्रानुसार इस प्रकार के विवरण से ही क्यों हमें सन्तोष कर लेना पड़ता है, यह बात स्पष्ट ही है। अव्यवहृत अनुभूति का अधिक विशद लक्षण करने के लिए हमें उन गुणों अथवा विशेषताओं की पहचान करनी होगी जिनके द्वारा वह व्यवहृत से सर्वत्र अलग की जाती है। बरअसल हमें उसका वर्णन सामान्य शब्दों में ही करना होगा और ऐसा कर सकने से पहले हमें प्रत्यक्ष अनुभव अथवा बोध स्वयं प्राप्त करना और अपने बोध की सारवस्तु पर विचार करके उसका विश्लेषण करना आवश्यक होगा। मनोविज्ञानानुसार जो वर्णन हम अपने बोध का दिया करते हैं, वह उस अनुभव का सही वर्णन नहीं होता, जो हमें उस समय हुआ होता है, जबकि वह घटना घटित हो रही होती है, बल्कि वह उस अनुभूति का उस दृष्टिकोण से दिया विवरण होता है, जो अनुभूति के वास्तविक अण के पश्चात् हुए विचार-विमर्श का, उस अनुभूति से सम्बद्ध तदीय परिस्थितियों और

१ तथ्य को 'मैं चेतना के एक ही क्षण में प्राप्त प्रत्यक्षबोध' के समतुल्य मानता हूँ। पहले प्रणीत अपने एक ग्रंथ 'दि प्राइमल ऑफ काण्डक्ट अध्याय १' में मैंने इस शब्द का प्रयोग एक अन्य अर्थ में भी किया है यानी अनुभूति के सत्य विवरण के अन्तःसार के अर्थ में। उक्त शब्द का इस प्रकार का प्रयोग प्रस्थापित दार्शनिक प्रयोग से भिन्न है और इसलिए मैंने यहाँ उसे त्याग दिया है क्योंकि उससे भ्रान्ति होने की संभावना है।

सारवस्तु विषयक चेतन या अचेतन परिकल्पनाओं का भाषान्तर है। इस प्रकार हमारे मनोविज्ञानानुसारी विवरणों की सभाव्यता ही उन विभेदों के स्वीकरण पर निर्भर हुआ करती है, जो स्वयं उस प्रत्यक्ष अनुभूति के उस रूप में जो हमें तत्काल प्राप्त होती है, मौजूद नहीं रहते, अपितु उस पर वाद में किए गए विचार-विमर्श से उत्पन्न होते हैं। किन्तु तत्त्वमीमांसा के दृष्टिकोणानुसार अव्यवहृत अनुभूति का एक ऐसा सार्वत्रिक लक्षण निर्दिष्ट कर सकना सम्भव है जो वास्तविकता तथा ज्ञान विषयक हमारे सिद्धांतों के लिए गुह्यतम महत्त्व का है। मानसिक घटना में उसको उसका वैशिष्ट्य या उसका अपना वह स्वरूप प्रदान करने वाला विशेष लक्षण या गुण भी वर्तमान रहता है, जिसके द्वारा वह घटना किसी अन्य ऐसी घटना से बिलग की जा सकती है, जिसकी कल्पना द्वारा उस वास्तविक घटना के स्थान की पूर्ति की जा सके। यही मनस्तत्त्वीय तथ्य का अन्तःसार है। उदाहरणार्थ किसी रंग की, हरे रंग की अनुभूति को ही ले लीजिए। इस अनुभूति में अपना अपनापन मौजूद है यानी तत्ता या तत्ताभास वर्तमान है और वास्तविक रूप में है इसीलिए उसे स्मृतमात्र अथवा पूर्वानुमित अनुभूति से पृथक् किया जा सकता है। साथ ही साथ उस अनुभूति में उसका कि भाव भी वर्तमान है अर्थात् वह विशिष्ट गुण जिसके द्वारा उसे नील वर्ण की अनुभूति से पृथक् किया जा सकता है। यही बात कल्पनाजन्य अनुभूति के विषय में भी सत्य है, क्योंकि उसकी कल्पना भी वास्तव में घटित घटना है और उस कल्पना-क्रिया का उस घटना-क्रम में जो सयुक्त रूप से मेरे मानसिक जीवन का कारण बनता है अपना एक विशिष्ट स्थान हुआ करता है। इसके साथ ही सारवस्तु की कल्पना-क्रिया अपने गुणों के वैशिष्ट्य द्वारा ही अन्य सभी सारवस्तुओं से पृथक् की जा सकती है।

सभी मनस्तत्त्वीय घटनाओं में इन प्रभेदकारी पहलुओं की उपस्थिति का अत्यधिक प्रभावशाली उदाहरण हमें त्रुटि अथवा भ्रम से प्राप्त होता है। त्रुटि या भ्रम का सारतत्त्व ही कि भाव का मिथ्या बोध है। उदाहरणतः जब कोई अदोष गाँववाला भूत को देखता है या कोई रोगभ्रमित व्यक्ति रोग के काल्पनिक लक्षणों से अभिभूत हो उठता है, तब भूत और रोग का एकदम अभाव नहीं हुआ करता। उस समय कुछ न कुछ वास्तव में देखा जाता अथवा अनुभूत अवश्य होता है, लेकिन गलती या भ्रान्ति उस अनुभूति या दर्शन में इस बात की होती है कि दृष्ट या अनुभूत का स्वरूप उपगृहीत होता है। जो कुछ देखा या अनुभूत होता है, उसके स्वरूप को अन्यथा ग्रहण किया जाता है। तत्त्वमीमांसक की दृष्टि से वह विशेषता, जिसके द्वारा प्रत्यक्ष और तात्कालिक बोध को उस बोध के सार विषयक परवर्ती विमर्श से अलग किया जा सकता है—इस बात में है कि स्वयं तात्कालिक बोध के समय हमें मनस्तत्त्वीय तथ्य के दोनों पहलुओं की इस प्रकार की पृथक्ता की चेतना ही नहीं हो पाती। तत्काल

अनुभूत ही सदा वह तत्किं अथवा प्रक्रियातत्त्व या प्रक्रियासार^१ होता है जिसके 'तत्' और 'किं' का विभेद चेतना का विषय नहीं होता । किन्तु विमर्श की प्रत्येक क्रिया का 'किं', दूसरी ओर, उसके 'तत्' से स्पष्टतः पृथक् किया जा सकता है और तब उसे यह कह कर कि उस क्रिया के विषय में सच्चाई से इतना ही बताया जा सकता है, उस क्रिया से सम्बद्ध किया जा सकता है । विमर्श के परिणाम को निर्णय अथवा तर्कवाक्य के रूप में ही प्रायः प्रकट किया जाता है और उस तर्कवाक्य या निर्णय की प्रारम्भिकतम आकृति का निर्माण, उस विशिष्टता द्वारा जो विधेय को उद्देश्य से पृथक् करने से तथा वाद को उद्देश्य के विषय में विधेय का विवाचन करने से उद्भूत होती है, हुआ करता है । विचार अथवा ज्ञान का कर्तव्य ही है कि वह विश्व को हमारे लिए अधिकतम बोधगम्य बनाये और यह काम विचारवस्तु के सार अथवा उसके किञ्चित् का, उसके अपने तत् से विविकृत अवस्था में क्रमिक विश्लेषण करके ही किया जा सकता है । हो सकता है कि तत्, जैसा कि किसी प्रत्यक्ष विषयक एकनिष्ठ निर्णय में या विशिष्ट निर्णय के अवसर पर, हमारे तर्कवाक्यों में ऐसे उद्देश्य के रूप में वस्तुतः प्रकट हो, जिससे किञ्चित् को स्पष्टतः संपृक्त किया गया है अथवा कभी जैसा कि विज्ञान के सत्य सार्वत्रिकों में साध्य है अथवा तर्कशास्त्र के विधेय और आभासी उद्देश्य में पाया जाता है विधेयित सार भी सत्य हो सकते हैं और तब हो सकता है कि यह अथवा प्रत्यक्षावगत वास्तविकता, जिसका यह सारा विवेचन है उस तर्कवाक्य में कहीं मिले ही नहीं । यही कारण है जो तर्कशास्त्री-गण सत्य सर्वत्र अथवा सामान्य सत्य निर्णय को बहुत पहले से ही सारतः सोपाधिक मानते आये हैं और इसी कारण से सामान्यमति व्यक्ति को सदा ही वे वास्तविकताएँ जो पूर्ववर्ती काल में स्वतन्त्र रूप से मानस कार्य कहीं जाती थी विचार अथवा ज्ञान की ही विषयवस्तु प्रतीत होती हैं । लेकिन उसका इस प्रकार का विचारकोण एकदम गलत है क्योंकि वह भूल जाता है कि ऊपर लिखे तरीके से जो कुछ प्राप्त होता है वह तो वास्तविकता की दुनिया का तद्भाव अथवा अस्तित्वमान ही होता है न कि उसका किभाव अथवा सार और वह भी वैज्ञानिक विचार प्रणाली द्वारा अन्तिम रूप से निर्णीत सत्य रूप में उपलब्ध सार के रूप में नहीं है।^२

१. प्रसंगतः बोधगत 'सार' स्वयं ही प्रक्रिया हो सकता है जैसा कि परिवर्तनपरक बोध के सभी उदाहरणों में पाया जाता है । लेकिन बोधगत प्रक्रिया से बोध की प्रक्रिया को सर्वत्र पृथक् किया जा सकता है ।

२. खंड २ के अध्याय १ में हम देखेंगे कि किसी अनुभूति के तद्भाव में किसी अनन्य वैयक्तिक रुचि अथवा प्रयोजन से सम्बद्ध होने की भावना अन्तर्हित रहती है ।

८—तब कहना होगा कि तत्त्वमीमांसा की दृष्टि से अव्यवहितत्व यानी यह तथ्य ही अनुभूति का आधारभूत लक्षण है कि अनुभूति के स्वतः अनुभूत बोध का अस्तित्व तथा उस बोध का सार मानस दृष्टि से परस्पर विभक्त नहीं होते। संभव है यह अव्यवहित दत्त को उसके घटक पक्षों तथा तत्त्वों में विमर्शजन्य विश्लेषण द्वारा विश्लिष्ट न किये जाने के कारण उत्पन्न होती है, जिस प्रकार कि अनिर्वक्त सवेदन के मामले में हुआ करता है। लेकिन, जैसा कि आगे चलकर अधिक पूर्णरूप में देखने के अवसर हमें आयेगे, यह अव्यवहित विविक्त तथा विमर्श प्रक्रियाओं द्वारा मुक्त परिणामी के प्रत्यक्ष बोध की किसी एक समग्रता में उच्च स्तर पर समकित हो जाने के कारण भी उत्पन्न हो सकती है। अनुभूति का ऐसा अव्यवहितत्व भी हुआ करता है, जो व्यवहित विमर्शीय ज्ञान के नीचे वर्तमान रहता है, लेकिन एक उच्चतर प्रकार की अव्यवहित भी होती है, जो उसके ऊपर रहती है। इस कथन की व्याख्या तथा उसकी न्याय्यता प्रमाणित करने का काम तो अगले अध्याय ही करेंगे, लेकिन अभी तो उस पर अधिक प्रकाश डालने के लिए निम्नलिखित उदाहरण प्रस्तुत करके ही हमें सतोष करना होगा। जटिल अभ्यन्तर रचना वाली किसी भी कलाकृति, उदाहरणतः कोई भी सांगीतिक रचना, अथवा शतरंज की कोई भी समस्या यदि किसी ऐसे आदमी के सामने रख दी जाये जिसने कभी भी कला का अनुशीलन न किया हो, तो उसे वे ऐसे दत्तों के—जिनके अस्तित्व और अन्तर्बस्तु के पहलू तब तक अलग न हो सके हो—अव्यवहित सातत्य मात्र लगेंगे। उसके लिए कला-वस्तुओं की न तो कोई सार्थकता ही होगी न कोई अर्थ। केवल उनके अस्तित्व का ही भान उसे होगा। कलात्मक रूप के प्रेक्षण की शिक्षा ज्यो-ज्यो गतिमयी होती है त्यों-त्यों पहले तो पृथक्करण अधिकाधिक प्रमुखता ग्रहण करने लगता है। सरचना का प्रत्येक छोटा भाग, समग्र सरचना में अपनी-अपनी स्थिति के अनुसार सार्थकता अथवा अर्थमत्ता ग्रहण करता है और यह पहले-पहल तो ऐसी लगती है, मानो वह उस भाग के सीधे दिखायी देने वाले स्वरूप से अधिक और अतिरिक्त कोई अन्य वस्तु हो—ऐसी वस्तु जिसे विमर्शीय विश्लेषण द्वारा तथा एक भाग की दूसरे भागों से तुलना करने के बाद ही निगृहीत किया जा सके। अब प्रत्येक भाग, उसके अन्तःसार के विश्लेषण द्वारा अपने से भिन्न और वहिर्गत किसी वस्तु का प्रतिरूप अथवा अर्थ ग्रहण कर लेता है यानी अन्य सभी भागों से उसका सम्बन्ध स्पष्ट दिखाई पड़ने लगता है। लेकिन जब सौन्दर्य-बोध अथवा कला विषयक हमारी निष्ठा पूर्ण हो जाती है तब हमारी अनुभूति या बोध और उसके अन्तःसार के बीच आया व्यवधान अर्थात् अव्यवहितत्व का नाश समाप्त होकर पुनः एक बार उसकी स्थापना हो जाती है। पूर्णतः प्रशिक्षित दृष्टि के लिए तब वह रचना अथवा साध्य, कलात्मक समग्र के रूप में उसका गठन, ऐसा नहीं लगता कि उसके समझने अथवा अर्थ ग्रहण करने के लिए अलग-अलग भागों को मिलाने और

विमर्शात्मक विश्लेषण-निष्कर्ष पर पहुँचने की आवश्यकता हो। अब वह एक सरचनात्मक इकाई के रूप में सीधे ही बोधग्राह्य हो जाती है। सरचना के अर्थवती होने के कारण विमर्श तथा तुलना की अव्यवहृत स्थितियों के परिणाम नष्ट न होकर समग्र अनुभूति में ही विलीन हुए रहते हैं। सरचना का अर्थ तब उसके अस्तित्व से बाह्य नहीं रहता और वह रचना ही स्वयं अर्थवती लगने लगती है और अर्थ स्वयं रचना-स्वरूप लगने लगता है।^१ आगे चल कर शायद स्पष्ट हो सके कि उपर्युक्त कलात्मक-दृष्टि-विषयक उदाहरण द्वारा जो कुछ समझाने की चेष्टा की गयी है वह वास्तविकता का अर्थ समझाने के सभी प्रगतिशील प्रयत्नों के बारे में भी बहुत कुछ सही है। आम तौर पर लोग जिसे रहस्यवाद कहते हैं उसका शायद एक मौलिक दर्शन-शास्त्रीय दोंप है कि वह प्रवर और अवर अव्यवहृतित्व के इस विभेद को ओझल करके अनुभूत वास्तविकता के साथ पुनः सीधा संपर्क स्थापित करने की चेष्टा किया करता है। लेकिन वैज्ञानिक विमर्श विश्लेषणात्मक विचारधारा द्वारा हुए कार्य को उलट कर तथा अभाषान्तरित अनुभूति मात्र के स्थिति-बिन्दु की ओर उसे फिर से पलट कर डम सयुक्त को अनाधरूप से ढीला कर देता है।^२

९—शायद इसी अवसर पर एक अन्य ऐसे लक्षण की—जो अव्यवहृत अनुभूति के प्रत्येक दत्त से सम्बद्ध प्रतीत होता है—व्याख्या करना उचित होगा। ऐसा लगता है कि प्रत्येक अनुभूति अन्तर्निहित रूप से जटिल ही होती है अर्थात् उसका अन्तर्वस्तु-पक्ष कभी भी एकाग्रतः सरल नहीं प्रतीत हुआ करता है, अपितु उसमें सदा ही अनेक पक्ष सम्मिलित रहा करते हैं। ये पहलू प्रत्यक्ष अनुभूति के रूप में स्पष्ट नहीं होते हैं परन्तु

१. निश्चय ही यह बात अंशतः ही सही है। जैसा कि आगे के पृष्ठों में बताया जायगा वास्तविकता या सत्ता के किसी भी परिमित खंड की वनाजद में 'तदर्थ में वैसा ही होने और वैसा ही होने का अभिप्राय रखने का आदर्श' कहीं भी 'पूर्णरूप' से कभी भी प्राप्त नहीं किया जा सका, परिशुद्धतः इसलिये कि परिमित, जैसा कि उसकी संज्ञा में ही अन्तर्हित है, कभी भी एक पूर्णतः व्यवस्थित समग्र नहीं हुआ करता।

२. उन मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाओं के, जिनके द्वारा अर्थ अधिगृहीत हुआ करता है—विषय के लिए स्ट्राउट की पुस्तक 'मैन्युएल ऑफ साइकॉलोजी' भाग-१ अध्याय ३ देखिये। रूपबोध के विषय में भी उसी लेखक की पुस्तक 'एनालिटिक साइकॉलोजी' भाग १ अध्याय ३ देखिये। रायस की 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इण्डिविजुअल' प्रथम कड़ी में बाह्य तथा आन्तरिक अर्थ के परस्पर विभेद के सम्बंध में अत्यन्त रोचक विवाद पढ़ने को मिल सकता है।

ज्यों ही विमर्श द्वारा हम उनका वर्णन तथा विश्लेषण प्रारम्भ कर देते हैं त्यों ही वे पहचान में आने लगते हैं और हम उनमें विभेद कर सकते हैं। वस्तुस्थिति के स्वरूप को देखते हुए इन पहलुओं की दुरुहता का सीधा अभिनिश्चयन निरीक्षण द्वारा नहीं किया जा सकता क्योंकि निरीक्षण करने में पहले से ही मान लिया जाता है कि हम अनुभूति का विवेचन उसके तत्काल अनुभूत रूप में नहीं अपितु ऐसे रूप में कर रहे हैं जो पहले से ही पर्याप्त विश्लेषित और विभ्रष्ट होकर सामान्य अभिप्रायों में वर्ण्य बन चुका है किन्तु अप्रत्यक्ष रूप से लगता ऐसा ही है कि हमें जिस परिणाम पर पहुँचना है उस तक इसी विचारणा द्वारा पहुँचना है कि दत्तों पर ज्यों ही हम ध्यान देते हैं, त्यों ही ये प्रमेय पहलू विषय-वस्तु के भीतर ही हमें मिल जायेंगे और यह कि यदि वे शुरू से ही अलक्ष्यरूप में उसके भीतर भोज्य न होते तो विमर्श की प्रक्रिया मात्र द्वारा वे कहाँ से पैदा हो जाते। उदाहरण के तौर पर किसी बहुत ही प्रारम्भिक अनुभूति में भी कुछ ऐसी बात दिखायी पड़ेगी जिसे इन्द्रियजन्य बोध के उपस्थापक गुण तथा बोधानुगत सुख और दुःख के प्रमेदक के रूप में प्रस्तुत किया जा सके। इसके अतिरिक्त यह न सोचना भी कठिन है कि किसी इन्द्रियगम्य अनुभूति के उन तत्त्वों में जो स्वयं ऐन्द्रिक बोधजनक अणु-संगठन ऐंद्रिय बोध की न्यूनाधिक परिस्थितियों के अनुरूप है तथा उनके जो पर्यावरण के अपेक्षाकृत नवीन और अनावर्त अक्षणों के अनुरूप हैं अवश्य ही कोई भेद होना चाहिए। कुछ दर्शनशास्त्री इससे भी आगे जाने को तैयार होंगे और चाहेंगे कि तर्कशास्त्रानुसार की सम्भावकता मात्र में ही आत्म और अनात्म अथवा उद्देश्य और वस्तु के पारस्परिक विभेद की न्यूनाधिक स्पष्ट चेतना अन्तर्हित रहा करती है। मनोवैज्ञानिक प्रयत्न के रूप में इस सवाल को यहाँ उठाना आवश्यक नहीं है। लेकिन इतना ध्यान जरूर रखना होगा कि सरल से सरल अनुभूति की विषयवस्तु में अन्तर्हित उन पहलुओं की— जो विश्लेषण द्वारा प्रकट होते हैं—संख्या तथा स्वरूप के बारे में जो चाहे दृष्टिकोण अपनाएँ पर वे अनुभूत पहलू एक अविच्छिन्न समग्र के रूप में ही मूलतः संगठित होते हैं। तदनुवर्ती हमारे विविध विश्लेषणों में अनुभूति के चरम 'कि' के बारे में ऐसे सिद्धान्त पूर्वस्थापित कर लिये जाते हैं जिनकी परीक्षा करना तत्त्वमीमांसा का ही कर्तव्य होता है।

१०—तत्त्वमीमांसीय निकष विषयक हमारी पूर्ववर्ती विवेचना से इतना तो पता चल ही जाता है कि वास्तविकता अथवा सत्ता के समग्र के बारे में पूर्णतः पर्याप्त बोध का उचित रूप से निर्धारित आदर्श किस प्रकार का होना चाहिए। सत्ता अथवा वास्तविकता सम्बन्धी पूर्णतः पर्याप्त बोध वह ही हो सकता है जिसमें वास्तविकता ही वास्तविकता हो और वास्तविकता के अतिरिक्त अन्य कुछ भी न हो अर्थात् भ्रान्तिजनक आभास का कोई भी तत्त्व उसमें अनुविद्ध न हो। अपने स्वरूप के अनुसार उसका पहले

तो सर्वानुपगमी होना आवश्यक है, यानी उसमें प्रत्यक्ष अनुभूति का प्रत्येक दत्त सम्मिलित होना चाहिए और चूँकि अनुभूति के दत्तों के अतिरिक्त अन्य कुछ भी—वे दत्त जिन्हें हम मनस्तत्त्वीय तथ्यों की मज्ञा भी दे चुके हैं—वास्तविकता या सत्ता का उपादान नहीं हुआ करता अतः वास्तविकता में अन्य कुछ भी आवृत नहीं हो सकता। दूसरी बात यह कि वास्तविकता की अपनी आन्तरिक समरस बनावट के एकलतन्त्र के अनुभाग के रूप में ही उसके समग्र दत्तों को बिना किसी व्याघात और असंगति के—उसमें अन्तर्हित रहना होगा क्योंकि जहाँ कहीं भी असंगति होती है वहाँ ही अपूर्ण तथा तत्परिणामी आंगिक मिथ्याभास भी पाया जाता है जैसा कि हम पहले बता चुके हैं। तीसरी बात यह है कि अनुभूति के समग्र दत्तों का इस प्रकार का सर्वानुपगमी समरस बोध अन्तर्वस्तु से अस्तित्व की उस वियुक्ति का जो हमारी अपनी अनुभूति को सगत रूप में पुनः प्रस्तुत करने के हमारे अपने प्रयत्नों से अस्थावी तौर पर उत्पन्न हो जाती है—स्पष्टतः अतिक्रमण कर जायगा। चूँकि यह बोध अपने आप में संपूर्ण होता है अतः उच्चस्तर पर जाकर वह उस अव्यवहृति को भी शामिल कर लेगा, जिसे निम्नस्तरीय अवस्था में हम अनुभूति का वैशिष्ट्य समझते हैं। इस प्रकार उसे वास्तविक अस्तित्व के समग्र की अनुभूति ऐसी प्रत्यक्ष व्यवस्था के रूप में होगी जिसमें आन्तरिक सगति और सरचना तो हैं लेकिन जो अपने से परे अन्य किसी वस्तु द्वारा निर्दिष्ट नहीं होती। कलात्मक समग्र के विषय में हम जो बता चुके हैं वही बात अस्तित्व के समग्र के बारे में भी सही है यानी चूँकि उसका बोध भी पूर्ण अन्तर्दृष्टि द्वारा ही हो सकता है अतः वह भी वही होगा जो उसका तदर्थ है तथा उसका तदर्थ भी वही होगा जो वह स्वयं थी। वास्तविकता की एकल व्यवस्थात्मक इस प्रकार की आदर्शतः पूर्ण अनुभूति को, उसकी विशिष्ट अनुभूत्यात्मक प्रकृति को प्रकट करने की दृष्टि से हम 'शुद्ध' अनुभूति की वह संज्ञा दे सकते हैं, जिसका दर्शनशास्त्र में सबसे पहले प्रयोग अवेनारियस नामक दर्शनशास्त्री ने किया था। इस संज्ञा द्वारा यह प्रकट होगा कि यह अनुभूति अपने समग्र अंगों से केवल अनुभूति ही है अन्य कुछ नहीं। निश्चय ही इस नाम को अपनाते हुए हमारे लिए आवश्यक नहीं है कि हम अवेनारियस के एतद्विषयक अन्य विचारों से विशेषतः ऐसी अनुभूति की सरचना विषयक विचारणा से भी सहमत हों।

स्वयं हमारी मानवीय अनुभूति स्पष्टतः इस प्रकार के आदर्श से बहुत नीची पड़ जाती है और वह दो कारणों से। पहला तो यह कि हमारी अनुभूति दत्तों की दृष्टि में अपूर्ण हुआ करता है। वास्तविकता में ऐसा बहुत कुछ हुआ करता है या भीजूद रहता है जो हमारी अनुभूति में कभी भी प्रत्यक्षतः नमाविष्ट नहीं हो पाता। जो कुछ नमाविष्ट होता भी है उसमें से अविकाय के बारे में साधारणतः हम इतना ही बता सकते हैं कि अगर उसके नविकल्प प्रत्यक्षण की निर्धारित परिस्थितियाँ भीजूद होतीं, तो वह हमें कैसा

प्रतीत होता इन परिस्थितियों का हमारा ज्ञान भी प्रायः अत्यधिक अपूर्ण ही है। इन परिस्थितियों के अनुरूप मनस्तत्वीय तथ्य विषयक वास्तविक उपादान क्या है तथा उन उपादानों से हमारे लिए किस प्रकार के आभास का निर्धारण हो सकेगा यह बता सकने में हम एकदम असमर्थ हैं। इसके अतिरिक्त यह भी संभव है कि वास्तविक जगत् में ऐसा बहुत कुछ मौजूद हो जो इस अप्रत्यक्ष विधि द्वारा भी मानवीय ज्ञान की संरचना के अन्तर्गत कभी भी न प्रविष्ट होता हो। अतः हमारी मानवीय अनुभूति तथा वे बौद्धिक अर्थागम जिनके द्वारा हम उस अनुभूति को व्यक्त करने की चेष्टा किया करते हैं, दोनों सदा खंडित तथा आंशिक रूप में ही हमारे सामने आया करते हैं। व्यवस्थावद्ध समग्र वास्तविकता के आदर्श अथवा पूर्ण बोध द्वारा विश्व के किसी भी एक तथ्य से प्रत्येक अन्य तथ्य के स्वरूप का निगमन किया जा सकेगा। अथवा यों कहा जा सकता है कि चूँकि समग्र अपने संपूर्ण रूप में भी हमारे सामने एकान्ततः प्रस्तुत होगा अतः किसी निगमन की आवश्यकता ही न रहेगी। प्रत्येक तथ्य प्रत्यक्षतः सभी अन्य तथ्यों से, व्यवस्था के उस आन्तर्गत रूप से जिसके आधीन सब अन्य तथ्य रूढ़ा करते हैं, सीधा सम्बद्ध होकर ही हमारे सामने आयेगा। परन्तु चूँकि मनुष्य का विश्व विषयक बोध अभी अपूर्ण ही है; अतः हमारे तथ्य अधिकांशतः एक दूसरे से विविक्त और स्वतंत्र तथा 'एक आकस्मिक सहयुति' अथवा 'सहस्रपाना' के रूप में ही हमारे सामने आते हैं और वे प्राक्कल्पनाएँ जिनके द्वारा हम उन तथ्यों को एक व्यवस्थित रूप में प्रस्तुत करना चाहते हैं—हमारे दत्तों के स्वरूप द्वारा अधिकांशतः निर्धारित होने पर भी—कभी भी स्वेच्छ और 'अबाध' अर्थागम तत्त्व से रहित नहीं हो पाती। अपनी पूर्णता के लिए उन्हें कभी भी उन तथ्यों के जिन्हें वे संयुक्त करती हैं—स्वरूप अथवा स्वभाव पर एकान्ततः निर्भर होना आवश्यक नहीं हुआ करता। इसलिए हम कभी भी निष्पक्षपूर्वक नहीं कह सकते कि हमारे प्राक्कल्पनात्मक अर्थागम स्वयं इन अर्थों में सत्य हैं कि वे उन बातों का जो एक पूरी हुई अनुभूति के लिए तथ्य वस्तु रूप हों—विवरण प्रस्तुत करते हैं। हमारा आदर्श तो इतना ही है कि हम प्रस्तुत किये गये अपने तथ्यों को ऐसे अर्थगमों द्वारा प्रस्तुत कर सकें जिनकी प्रत्येक कड़ी स्वयं एक तथ्यवस्तु अथवा अनुभूति इस माने में हो कि ज्ञात परिस्थितियों में वह एक प्रत्यक्ष बोध की तथ्य वस्तु बन सके—लेकिन अपनी अनुभूति के आंशिक अथवा खंडीय स्वरूप के कारण हम उस आदर्श तक कभी भी पूरी तरह पहुँच नहीं सकते। सब प्रकार के वैज्ञानिक विषयों में हमें अनवरत रूप से ऐसे प्राक्कल्पनात्मक अर्थगमों का उपयोग करने के लिए बाध्य होना पड़ता है जो केवल 'लाक्षणिक' या 'प्रतीकात्मक' इस अर्थ में हैं तथा जहाँ तक हमें मालूम है सदा ऐसे ही गायब रहे—कि आनुभूतिक दत्तों के समन्वयन के लिए उपयोगी होते हुए भी वे स्वयं कभी भी प्रत्यक्ष अनुभूति के विषय नहीं बन सकते क्योंकि

वे या तो अनुभूतिमात्र के सामान्य स्वरूप के विरोधी होते हैं अथवा जिन विविध अनुभूतियों के मवय में उनका उपयोग होना है—उन्हीं के विविध स्वरूप हमारी वैज्ञानिक प्राक्कल्पनाओं तथा वीजगणितीय अवकलन के किसी आकिक अथवा ज्यामितीय विषय-विनियोग की अनिवर्चनीय स्थितियों के बीच इन प्रकार एक ग्रहण साम्यानुमान सामने आ जाता है। प्रत्यक्षानुभूति विषयक कल्पनाओं की उपयोगिता खुद उनकी वास्तविकता की गारंटी के लिए उतनी ही आवश्यक है जितनी अवकल-नान्तर्गत समग्र प्रतीकों प्रक्रियाओं का बोधगम्य अर्थ निर्णय कर सकने की हमारी क्षमता की गारंटी के लिए इन तरह के अवकलन की उपयोगिता। किसी शुद्ध और पूर्ण अनुभूति में, ऐसी अनुभूति में जिसका एक ही बार में समग्र अर्थ ग्रहण कर लिया गया है और जो व्यवस्थित है तथा जिसमें अस्तित्व और अन्त मार तथा तथ्य और रचना पृथक् नहीं रह गये हैं, इन प्रकार की अन्तत अनिर्णयार्थ प्रतीकात्मकताओं के लिए निश्चय ही कोई स्थान नहीं रह जाता।

तब तत्त्वमीमांसीय मूल समस्या यह रह जानी है कि इस प्रकार की पुदित अथवा 'परिशुद्ध' अनुभूति के सामान्य अथवा औपचारिक लक्षणों की खोज यदि हम कर सकते हो तो करें यानी ऐसे लक्षणों की खोज जो केवल उस अनुभूति के समग्र-आत्मक तथा पूर्णत व्यवस्थित स्वरूप के कारण ही उनके अपने बन गये हों। इसके अतिरिक्त यह निर्धारित करना कि हमारी विश्वात्मक मानवीय अनुभूतियों के नार्वाचिक लक्षणों

-
१. गणितीय प्रतीकात्मकता का अर्थ निर्णय सदा किया जा सकता है। इस प्रकार के अनुमान के दोषपूर्ण होने के बारे में, कुछ अच्छी दिप्पणियों के लिए देखिए बी० रसल लिखित 'फाउण्डेशन्स ऑफ ज्योमेट्री' पृ० ४५-४६ या ह्लाइट हेड लिखित 'युनिवर्सल एल्जब्रा खंड' १ पृ० १०। विगत धारा में वर्णित युक्ति के अधिक भाष्य के लिए मैं अपनी पुस्तक 'प्रॉब्लम्स ऑफ काण्डक्ट' के पृ० १४-२१ तक पढ़ने की सलाह दूँगा। 'प्रतीकात्मक' संकल्पना शब्द के संबंध में मैं जो कुछ समझा हूँ—यानी ऐसी परिकल्पना, जिसे प्रत्यक्ष अनुभूति के रूप में व्यक्त नहीं किया जा सकता—उसके बारे में मैं अपने पाठकों को सावधान कर देना चाहता हूँ कि वे इस प्रकार की संकल्पना तथा स्पेंसर महोदय के प्रतीकात्मक विचार को पहचान करने में गड़बड़ों न कर दें। स्पेंसर के इस शब्द का अर्थ है—ऐसा विचार, जो मनोवैज्ञानिक रूप से, उस अर्थ की प्रस्ताविक प्रतिलिपि नहीं है, जिसका प्रतिनिधित्व वह करता है। उस शब्द का होगा प्रयोग केवल शुद्ध तर्कान्मक ही है। उसका संपर्क केवल मानसिक प्रतिमाओं के अर्थमात्र से ही है, उनके मनोवैज्ञानिक स्वरूप से उसे कोई सरोकार नहीं।

मे से कौनसे लक्षण ऐसे हैं जिन्हें किसी ससक्त अनुभूति के साथ, उसकी प्रकृति या स्वरूप के कारण उसके अपने वन जाना चाहिए तथा जो किसी शुद्ध अनुभूति के औपचारिक लक्षणों से पृथक् पहचाने जा सकते हैं—पूर्णतः निर्धारित तत्त्वदर्शन का काम होगा। हमारे तत्त्वदर्शन को यह भी पता करना होगा कि मानवीय अनुभूति के उन लक्षणों में से जिनका उपर्युक्त प्रकार का चरित्र या रूप नहीं है—कौनसे गुण अधिकांश में उस अनुभूति की अनुकूलता तक पहुँच सकते हैं तथा वास्तविकतया एकान्ततः पूर्ण तथा एकरस अनुभूति में स्थान ग्रहण करने के लिए जिन्हें सक्षम बनाने के लिए कम से कम सुचारु या परिवर्तन की आवश्यकता होगी। यदि हम अपने कार्यक्रम को पूरा कर सकें, तो सबसे पहले हमें इस बात की एक सामान्य कल्पना कर लेनी होगी कि अनुभूत वास्तविकता के विधान की रूपरेखा एक व्यवस्थित समग्र के रूप में क्या है। दूसरी बात यह कि हमें उन विभिन्न सकल्पनाओं तथा पदार्थों को जिनके द्वारा हम अपनी दैनिक विचार-प्रक्रिया में तथा विभिन्न विज्ञानों में भी—अपने अनुभूति जगत् का अर्थनिर्धारण करने का प्रयत्न किया करते हैं सत्य तथा वास्तविकता की श्रेणियों के आरोही क्रमानुसार जिस सीमा तक उन्हें, व्यवस्थावध अनुभूत वास्तविकता के स्वरूप को अभिव्यक्त करने के लिए पर्याप्त बनाने के लिए परिवर्तित करना आवश्यक हो—तदनुकूल ही व्यवस्थित करना होगा। इस प्रकार के विज्ञान द्वारा प्राप्त ज्ञान स्वयं निश्चय ही वास्तविकता की एक शुद्ध और सर्वांगीण अनुभूति न होगा वल्कि वह तो इस प्रकार की अनुभूति के सामान्य रूप से एक मध्यवर्ती ज्ञान मात्र होगा और उस सीमा तक केवल एक गुणवाची तथा अपूर्ण पदार्थ विषयक ज्ञान के समान ही होगा। उसका संकेत फिर भी अपने से परे की किमी वस्तु की ओर होगा और इसीलिए उसका अर्थ भी अपने अस्तित्व से पृथक् होगा लेकिन किसी सर्वांगी अनुभूत समग्र के स्वरूप के बारे में हमारा तत्त्वमीमांसीय ज्ञान, अन्य सभी प्रकार के ज्ञान के समान न होकर इस माने में अन्तिम होगा कि किसी भी सद्यः का समावेश सिद्धान्ततः उसे परिवर्तित न कर सकेगा। सद्यः ज्ञान अथवा नवीन ज्ञान में जहाँ अन्य सभी मामलों में कम से कम वर्तमान सिद्धान्तों में परिवर्तन होने की संभावना निहित रहती है वहाँ इस मामले में उसके कारण केवल इतना ही हो सकेगा कि वास्तविकता की सामान्य रचना विषयक हमारी अन्तर्दृष्टि को प्रभावित किये बिना वह उसकी व्यवस्था सम्बन्धि हमारी सकल्पना को और स्पष्ट करके अधिक सुदृढ़ बना दे।

ऐसे ज्ञान की जो अपूर्ण होते हुए भी अन्तिम है—इस सकल्पना को प्रारम्भिक गणित के एक उदाहरण द्वारा समझाना उचित होगा। हमें पूरी तरह और ठीक तरह से मालूम है कि π नामक चिह्न से क्या अभिप्रेत है। π का पूर्णतः निर्धारण हमारे लिए इस परिभाषा द्वारा किया जा चुका है कि वह किसी वृत्त की परिधि और उसके व्यास के

वीच के अनुपात का नाम है। यहाँ वृत्त के परिधि तथा व्यास दोनों ही उन अंगों की जिनका उपयोग π की परिभाषा के सम्बन्ध में हम करते हैं—असदिग्ध परिभाषा हमारे पास है ही। इस प्रकार इस चिह्न या प्रतीक का अर्थ विषयक हमारा ज्ञान स्पष्ट रूप में अन्तिम अथवा निर्णीत है। हमारे इस ज्ञान की किसी भी प्रकार की वृद्धि से उस अर्थ में कोई परिवर्तन न आयेगा। इसके साथ ही साथ यह भी मानना होगा कि π विषयक हमारा ज्ञान अन्तिम होते हुए भी अपूर्ण है अतः राशि π असम्मेय है अतः कभी भी उसका शुद्ध मूल्यांकन नहीं कर सकते। हम केवल इतना ही कर सकते हैं कि किसी वांछित कोटि के सन्निकट तक उसका मूल्य निर्धारण कर दें। और चूँकि किसी भी सन्निकटन से उस राशि का एकान्त शुद्ध मूल्य नहीं प्राप्त किया जा सकता अतः एक सन्निकटन दूसरे की अपेक्षा निकट होता जायेगा चूँकि इनमें से एक भी सन्निकटन सन्निकट सत्य के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है फिर भी यह किसी तरह नहीं कहा जा सकता कि इनमें से प्रत्येक सन्निकटन लक्ष्य से एक समान ही दूर है। इसी प्रकार यह भी ठीक है कि एक व्यवस्थित समग्र के रूप में अनुभूत वास्तविकता तथा अनुभूति का सामान्य स्वरूप क्या है यह हम भले ही अन्तिम रूप से बता सकें, लेकिन जब हम इस व्यवस्था के स्वरूप की विविधता के विषय में पूछताछ करने पर आते हैं तब हमें उन विज्ञानों पर ही निर्भर होना पड़ता है जिनके निष्कर्ष सन्निकटन मात्र हुआ करते हैं। अतः इससे यह नहीं कहा जा सकता—जैसा कि प्रायः मान लिया जाता है कि एक विज्ञान के पदार्थ परम या एकान्त सत्य का अन्य विज्ञान की अपेक्षा निकटतर सन्निकटन हमारे सामने प्रस्तुत नहीं करते।^१

११—पूर्वगत अनुच्छेदों में हमने जिस प्रकार के तत्त्वदर्शन या विज्ञान की मीमांसा की है उसके लिए आवश्यक विधि-रीति या प्रणाली के विषय में कुछ सामान्य विमर्श देकर ही इस अध्याय को समाप्त करना उचित होगा। यह तो तय ही है कि किसी भी वैज्ञानिक विधि का सच्चा स्वरूप तभी पता चल पाता है जब कि उसका क्रियात्मक उपयोग किया जाये। किसी भी ऐसी कार्य-विधि के स्वरूप के सम्बन्ध में जिसे पहले कभी भी क्रियात्मक व्यवहार द्वारा प्रदर्शित नहीं किया गया या तो उसके श्रेष्ठतम परिणाम निष्फल या निरर्थक हो सकते हैं या उसका घुरे से घुरा रूप यह हो सकता है कि निश्चित रूप से वह ऐसे पूर्वग्रहों का स्रोत बन जाये जिनसे आगे चल कर अनुसन्धान की प्रगति में गंभीर रुकावट उपस्थित हो। लेकिन फिर भी अनुसन्धान समस्याओं की हमारी मकल्पनाओं द्वारा हम पर लायी गई कार्य-विधि के कुछ सामान्य लक्षण ऐसे हैं जिनका निर्देश हम अपने अनुसन्धान की इस स्थिति पर भी कर सकते हैं।

१ मेरी पुस्तक 'प्रिन्सिपल्स ऑफ फाण्डक्ट' पृ० २२-३९ से तुलना कीजिए।

पहले तो हमारी कार्य-विधि का स्वरूप स्पष्टतः 'विश्लेषणात्मक' तथा 'आलोचनात्मक' होना ही चाहिए। हम अनुभूति के लक्ष्यार्थों या विविक्षाओं का पता लगाने के लिए उसका विश्लेषण किया करते हैं। इसी उद्देश्य से हम विश्व-व्यवस्था के अन्तःसार विषयक अपने विभिन्न वैज्ञानिक तथा अवैज्ञानिक सिद्धान्तों का भी विश्लेषण किया करते हैं। जब एक बार हम अनुभूत तथ्य के सर्वांगीण व्यवस्थित समग्र के औपचारिक लक्षणों का निर्धारण कर चुकते हैं तब इन लक्षणों को वास्तविकता और मूल्य का चरम मानदण्ड मानकर हम उसका हवाला देते हुए ही अपनी विभिन्न संकल्पनाओं और सिद्धान्तों की आलोचना किया करते हैं। नकारात्मक रूप में यही बात अगर कही जाय तो इतना और जोड़ा जा सकता है कि हमारी कार्य-विधि अनुभवाश्रित नहीं है, न ही 'आगमनात्मक'^१ है और वह भी उसी माने में जिसमें शुद्ध गणित को अनागमनात्मक कहा जा सकता है। वह इसी कारण अनुभवाश्रयी कही जायगी चूँकि तदर्थ हमने अपने सभी दत्तों का विश्लेषण तथा अपने सभी पूर्व-कल्पित सिद्धान्तों का आलोचन करना आवश्यक होता है। किसी भी तथ्य को विश्लेषण बिना अथवा किसी भी संकल्पना को आलोचना बिना ग्रहण करने की हमें अनुभूति नहीं है न हम उन्हें ऐसे निरापद दत्त के रूप में ही ग्रहण कर सकते हैं जिसके आधार पर हम मौलिक न्यायसंगति बैठायें बिना ही निर्माण प्रारम्भ कर सकें। इसीलिए हमारी कार्य-विधि अनुभवाश्रित है। और चूँकि हमारे विश्लेषण का संभव केवल विश्लेषित दत्तों के आन्तरिक स्वरूप तथा उनकी आत्म-मार्गति से ही हुवा करता है इसलिए शुद्ध गणित की तर्कनाओं की तरह वह भी स्वयं विश्लेषित दत्तों के अतिरिक्त अन्य किसी भी बाहरी सपुष्टि की अपेक्षा नहीं रखता और इसीलिए अनागमनात्मक है। अगर हम चाहे तो इसी माने में अपनी कार्य-विधि को तथा उसके निष्कर्षों को प्रागनुभवात्मक भी कह सकते हैं अर्थात् हम केवल कुछ दत्तों के आन्तरिक विश्लेषण ही लेकर चलते जायें और कार्य-प्रणाली तथा निष्कर्ष दोनों ही के विषय में अपनी विश्लेष्य अनुभूतियों के बाहर की अनुभूति से स्वतंत्र रहे। हम निश्चय ही इतना और भी कह सकते हैं कि हमारी कार्य-विधि रचनात्मक होगी अर्थात् यदि उसे सफलतापूर्वक निष्पन्न किया गया, तो अन्ततोगत्वा वह विश्व विषय की एक बौद्धिक अभिव्यक्ति कर देगी—ऐसी बौद्धिक अभिव्यक्ति जो तत्त्वमीमांसा का अध्ययन

-
- १ आगमनात्मक क्रिया-कलाप की आचारीय विशेषता वास्तव में, यही है कि यद्यपि उसका लक्ष्य अपने दत्तों का ऐसा आन्तरिक विश्लेषण ही होता है जिसकी पूर्ति यदि हो जाय, तो एक ही उदाहरण से सार्वत्रिक निष्कर्ष की प्राप्ति हो सकती है। पर वह विश्लेषण ही नहीं पाता अतः उसे मजबूर होकर सदैव उदाहरणों की शरण लेकर उसकी तुलना द्वारा ही बलशाली बनाना पड़ता है।

प्रारम्भ करने से पहले हमें प्राप्त नहीं, लेकिन चूँकि इन अर्थों में रचनात्मकता सब वैज्ञानिक विधियों में मौजूद रहती है इसलिए उसे तत्त्वमीमासीय विधि के विनिष्ट लक्षण के रूप में यहाँ प्रस्तुत करना असमीचीन होगा।

तत्त्वमीमासीय विधि की हमारी यह सकल्पना जो मूलतः विश्लेषणात्मक है और सामान्य विज्ञान के सापित के विभिन्न पदार्थों के अन्तर्विरोधों को दूर करने तथा उनका नियंत्रण करने के लिए ही जिसका उपयोग किया जाता है—ऐतिहासिक दृष्टि से सम्भवतः भूतकालीन अन्य दार्शनिकों की अपेक्षा हर्बर्ट की विचारधारा या उसके दृष्टिकोण के निकटतर है। किन्तु अननुभवात्मकता पर अधिक जोर देने तथा तत्त्वमीमासा के प्रागनुभवात्मक स्वरूप के कारण, हम दूसरी ओर निश्चय ही, काण्ट की स्थिति से अधिक मेल खाते हैं। किन्तु प्रागनुभव संबन्धी काण्टीय कल्पना में और तद्विषयक हमारी कल्पना में एक अत्यधिक महत्त्वपूर्ण अन्तर है जिस पर अड़े रहना आवश्यक है। प्रागनुभव शब्द का जिस अर्थ में हमने प्रयोग किया है उससे मतलब यही है कि वह तत्त्वमीमासा की एक विशेषता है। प्रागनुभवात्मक विधि से हमारा अभिप्राय उस विधि से है जो दत्त के अन्तः विश्लेषण तक ही सीमित रहे और बाहरी तथ्यों का हवाला दिए बिना, उनसे स्वतन्त्र बनी रहे। लेकिन काण्ट का प्रागनुभव प्रत्यक्ष ज्ञान और विचार के कुछ ऐसे प्रारूपों का नाम है जो विश्लेषण द्वारा प्रत्येक अनुभूति में उपस्थित पाये जाने के कारण, प्रत्येक प्रकार की अनुभूति से स्वतन्त्रता प्राप्त माने जाते हैं और इसीलिए काण्ट ने उन्हें अनुभूति के अनुभवाश्रित कारक के मुकाबले में मन का कार्य बताया है जिसे वस्तुओं की आत्मगत बाह्य व्यवस्था का उत्पादन माना जाता है। अतः प्रागनुभव विषयक काण्ट का समग्र विवाद, तत्त्वमीमासा की दृष्टि से क्या आवश्यक है (अर्थात् ज्ञात के अस्तित्व में ही अभिप्रेत) तथा मनोविज्ञान की दृष्टि से क्या आद्य है—इन दोनों के बीच के विचार सतत सन्भ्रान्तिदोष से दूषित हैं। काण्टीय सिद्धान्त की यह पर्याप्त मनोभ्रमोत्पादक सन्भ्रान्ति स्पेंसर जैसे लेखकों के ग्रन्थों में चरम बिन्दु पर जा पहुँची है, क्योंकि यह लेखक ऐसा सोचते-से प्रतीत होते हैं कि ज्ञानस्थ अननुभवाश्रित कारक की उपस्थिति का निर्णय आनुवंशिक मनोविज्ञान का आश्रय लेकर किया जा सकता है। इतना तो स्पष्ट ही है कि हमारे दृष्टिकोण से प्रागनुभव कामनस्कार्य से तादात्म्य बँटाने पर अनुभूति की संरचना संबंधी एक तत्त्वमीमासीय सिद्धान्त को बीच में लाना पड़ेगा जिसे प्रमाण के बिना अंगीकार करने का हमें अधिकार नहीं।^१

१ काण्ट की प्रागनुभव संबन्धी स्वयं तर्कना में वर्तमान, तत्त्वमीमासीय तथा मनोवैज्ञानिक स्थिति विषयक सन्भ्रान्ति के बारे में देखिए जी० रसल कृत फाउण्डेशन्स ऑफ ज्योमेट्री, पृ० १-४ तथा एडम्सन कृत "डेवलपमेण्ट ऑफ माडर्न फिलोसफी" भाग १, पृ० २४४-२४७।

हीगेल तथा उसके अनुयायियों द्वारा प्रयुक्त द्वन्द्वात्मिका विधि के प्रति अपनी अभिवृत्ति के विषय में भी यहाँ एक-आव गवद कहना उचित होगा। हीगेल का विश्वास था कि उन सब प्रत्ययो अथवा पदार्थों की वे सभी शृंखलाएँ—जिनके द्वारा मन, अनुभूत वास्तविकता के स्वरूप को उसके आदिमतम रूप से लेकर पर्याप्ततम रूप तक, समग्रतः ग्रहण करने का प्रयत्न किया करता है—एक ऐसे नियत या स्थिर क्रम द्वारा प्रदर्शित की जा सकती है जो स्वयं विचार के ही अपने ही स्वभाव से उद्भूत हुआ होता है। उसका कहना था कि हम अस्तित्व के स्वरूप से किसी अनगढ़ और एकांगी प्रत्ययन की अभिपुष्टि से ही आरंभ किया करते हैं अतः हमारे प्रत्यय की अपूर्णता ही हमें उसके प्रतिगामी नदृश मत्स्यवत् की अभिपुष्टि करने के लिए हमें बाध्य करती है। लेकिन प्रतिगामी भी अपनी बारी पर ठोस वास्तविकता के पूर्ण स्वरूप को व्यक्त करने में उससे कम एकांगी और अपर्याप्त नहीं होता। अतः इस प्रकार एक ऐसे प्रत्यय की संपुष्टि करते हुए—जिसमें प्रारम्भिक संपुष्टि तथा तत् प्रतिगामी दोनों ही अधीन अथवा गौण पक्षों के रूप में सम्मिलित रहते हैं—हमें प्रथम निषेधन का निषेध करने के लिए बाध्य होना पड़ता है। उच्चतर स्थिति पर भी जब हम नवीन पदार्थ का प्रयोग कर रहे हैं यही प्रक्रिया पुनरावृत्त होती है। और इस प्रकार हम पदार्थीय मतों की ऐसी क्रमिक शृंखलाओं को जानें, जानें, पीछे छोड़ते चले जाते हैं, जिनमें से प्रत्येक में संपुष्टि, निषेध तथा निषेध के निषेध की तीनों स्थितियाँ सरक्षित रहती हैं। इन शृंखलाओं में अनुभूति की ऐसी बौद्धिक अभिव्यक्ति से लेकर जिसमें उसकी अधिक व्याख्या न देते हुए सत्त्व मात्र के रूप में ही उसे माना गया है उसके एकान्तिक विचार रूप में अथवा आत्मिक अनुभूति की निर्धारित व्यवस्था के रूप में बोध तक को ग्रहण होता है। इस प्रक्रिया की विभिन्न क्रमिक स्थितियों को, ऐसी व्यवस्थित तथा क्रमवद्ध अग्रगति के रूप में जिसमें प्रत्येक स्थिति का स्वरूप उसकी समग्रीय स्थिति द्वारा निर्धारित होता है—प्रदर्शित करने का काम गुणवाची तत्त्वदर्शन का है (जिसे हीगेल ने तर्कशास्त्र का नाम दिया है)। जैसा कि हीगेल ने भी स्वीकार किया है कि यह द्वन्द्वात्मिकता विधि येनकेन-प्रकारेण दर्शनशास्त्र के विद्यार्थी की आत्मनिष्ठ एकान्तिक प्रज्ञा तक ही सीमित नहीं है अपितु वस्तुनिष्ठ त्रिविध की सरचना में भी वह सिद्ध हो सकती है। परिणामतः यह कहा जा सकता है कि जिस क्रम में उसकी वे क्रमिक स्थितियाँ तर्कशास्त्र में पायी जाती हैं—उसी क्रम में उन्हें भौतिक प्रकृति तथा इतिहास में भी खोजा या पाया जा सकता है तथा हीगेल के अनेक सुप्रसिद्ध ग्रन्थ भौतिकी, नीतिशास्त्र, धर्म तथा इतिहास के तथ्यों को इस मिश्रान्त के प्रकाशानुसार प्रदर्शित करने के लिए ही लिखे गये हैं। हीगेल के बाद हुई विभिन्न विज्ञानों की प्रगतियों ने इन निगमनों द्वारा प्राप्त निष्कर्षों की स्वेच्छाचारिता तथा अविश्वास्य इतनी अच्छी तरह सिद्ध किया है कि हीगेलीय पद्धति के दर्शनशास्त्र

के अच्छे से अच्छे व्याख्याता भी अब सहमत हो गये हैं कि वे द्वन्द्वात्मक तर्कना के इस दावे को कि वह उन स्थितियों की जिनमें होकर वैयक्तिक मन को, वास्तविकता के सन्तोषप्रद प्रत्ययन की ओर बढ़ते समय, गुजरना पड़ता है—व्यवस्थापना मात्र से अधिक कुछ नहीं—छोड़ दें। लेकिन इन सीमाओं से सीमित होते हुए भी उसका इस प्रकार का दावा सम्भवतः बहुत बड़ा-चड़ा है। इस बात का सन्तोषप्रद प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया जा सकता कि गुणवाची तत्त्वदर्शन तक में भी पदार्थों का उत्तरोत्तर क्रमबन्धन ठीक वैसा ही होना आवश्यक है जैसा कि हीगेल ने माना है। प्रथम महत्त्व के कुछ पदार्थ मौजूद भी हैं उदाहरणतः गणितशास्त्र गत जिन्हें उसकी व्यवस्था में शायद स्थान पाना भी दूसर हैं साथ ही साथ यात्रिक और रासायनिक कार्य सम्बन्धी ऐसे भी अन्य पदार्थ हैं जो इस व्यवस्था में महत्त्वपूर्ण भाग लेते हुए भी अपने स्थान निर्धारण के मामले में स्पष्ट रूप से अधिकतर हीगेल के जीवन काल में ही विभिन्न विज्ञानों के वास्तविक विकास पर निर्भर रहे हैं। अतः यह विधि दार्शनिक सत्य की मौलिक सिद्धि के लिए अनुपयुक्त है। अपने श्रेष्ठतम रूप में वह अन्य द्वारा प्राप्त या पहले ही सिद्ध सत्य की क्रम व्यवस्था के लिए सुविधाजनक विधि का, जैसा कि लोत्से का कथन था, काम सम्भवतः दे सके, शायद इस कार्य के लिए भी, ऐसा स्पष्ट प्रतीत होता है कि हीगेल द्वारा वास्तव में गृहीत पदार्थों के उत्तरोत्तर क्रम की सामान्य योजना को विभिन्न विशिष्ट विज्ञानों के भावी विकासों के अनुकूल बनाने के लिए उस क्रम में सतत परिवर्तन करते रहने की आवश्यकता रहेगी।

अधिक जानकारी के लिए देखिए—एफ० एच० ब्रैडले कृत 'अपीयरेंस एण्ड रियलिटी' अध्याय १३, १४। वी० बोसाक्ये लिखित 'एसेंशियल्स ऑफ लॉजिक' लेक्चर २, शब्दवर्थ ह्यूम्स कृत 'मेटाफिजिक्स ऑफ एक्सपीरियन्स' भाग १, अध्याय १। जे० एस० मैकेन्जी कृत 'आउट लाइन्स ऑफ मेटाफिजिक्स' भाग १, अध्याय २ व ३, तथा हीगेलीय द्वन्द्वविधि के आलोचनार्थ देखिए—जे० ई० एम० टेगार्ट की 'ओरिजन एण्ड सिग्निफिकेन्स ऑफ हीगेल्स लॉजिक' अध्याय ८-१२ विशेषतः अध्याय १२ तथा एडम्सन कृत 'डेवलपमेण्ट आफ माडर्न फिलासफी' भाग १, पृष्ठ २७१ एफ० एफ०।

अध्याय ३

तत्त्वमीमांसा के उपविभाग

१—तत्त्वमीमांसा के पारंपरिक उपविभाग, जीवविकास-विज्ञान, विश्व-विज्ञान तथा तर्कनावादी मनोविज्ञान आजकल की सभी महती रचनात्मक व्यवस्थाओं में सामान्य रूप से पाये जाते हैं। २—अपने विषय के स्वयं विवेचन के लिए इन उपविभागों के स्वीकरण का हमारा शुद्ध अभिप्राय। ३—अनुसंधानशील विज्ञानों के साथ विश्व-विज्ञान तथा तर्कनावादी मनोविज्ञान का सम्बन्ध।

१—अग्नेज दर्शनशास्त्री प्रायः श्रेणी-विभाग के प्रति कभी भी आस्थावान् नहीं रहे अतः तत्त्वमीमांसीय दर्शनशास्त्र के उपविभागों के स्वरूप और सत्ता के निर्धारण की ओर उन्होंने अपेक्षाकृत बहुत कम ध्यान दिया। जो प्रश्न जैसे-जैसे उनके विचार में आता गया और उन्हें रुचिकर प्रतीत हुआ उसे उसी क्रम से उन्होंने रख कर सन्तोष कर लिया। विषय के उचित विभागों में वितरण का काम उन्होंने दर्शनशास्त्र के इतिहासकारों के लिए, जो प्रायः अग्नेज जाति में बहुत कम हुए, खुशी से छोड़ दिया। महाद्वीपीय विचारकों ने, जो स्वभावतः सजानी व्यवस्थापनीकरण के पक्षपाती हुआ करते हैं, विधि और क्रम की समस्या पर अविकल ध्यान दिया जिसका परिणाम यह हुआ कि प्रत्येक महान् स्वतंत्र विचारक या दार्शनिक ने अपने विषय के विभिन्न भागों का अलग-अलग अपना विशिष्ट क्रम निर्धारण कर डाला। किन्तु ये सब विभिन्न क्रम-विभाग एक सामान्य शैली का रूपानुसरण करने के लिए सहमत-से प्रतीत होते हैं। सामान्य शैली के प्रति यह अनुराग १८वीं शती के दार्शनिक बुरुफ की रूखी मताग्रहिता में अत्यन्त स्पष्ट रूप से झलक रहा है। सभी रचनात्मक व्यवस्थापनों में (जैसे कि हीगेल, हर्बर्ट स्पेंसर के हैं) उन सभी सार्वत्रिक लक्षणों के विवेचन को, जिन्हें हम ऐसी वास्तविकता पर जिसका रूप दुर्व्यवस्थित मात्र नहीं, अपितु व्यवस्थित और बुद्धिगम्य होता है—विचार करते समय हमें मजबूर होकर अव्याप्त करना पड़ता है। यह विषय-विभाजन उसी नाम में सामान्यतः अभिहित है, जो उसे बुरुफ के तत्त्वदर्शन में तथा हर्बर्ट तथा स्पेंसर के व्यवस्थापनों में दिया गया है अर्थात् ओन्टोलाजी अथवा जीवविकासशास्त्र^१ या

१. 'ओन्टोलाजी' अथवा जीवविकासशास्त्र का चरमस्रोत अरस्तू को प्रथम दर्शन या फर्स्ट फिलासफी की परिभाषा है। अरस्तू की अपनी शास्त्र व्यवस्थानुसार 'प्रथम

अस्तित्व का सामान्य सिद्धान्त। हीगेलवाद में उसे उसके समग्र रूप में तर्कशास्त्र विज्ञान का ही विषय माना गया है जो कल्पनात्मक विचारणा के दो अन्य महान् विभागों 'प्रकृति' और 'मन' सम्बन्धी दर्शनों से भिन्न है जब कि इसके अत्यन्त औपचारिक तथा सामान्य भाग अस्तित्व सिद्धान्त नामक स्वयं हीगेल के तर्कशास्त्र का ही विशिष्ट प्रथम खंड है।

इसके अतिरिक्त तत्त्वमीमासीय दर्शन के प्रत्येक तंत्र की अधिक विशिष्ट समस्याओं को सुलझाना पड़ेगा और वे समस्याएँ आसानी से दो मुख्य श्रेणियों में आ जाती हैं। पहले तो उसे 'वस्तुनिर्देश या विस्तरण', 'पूर्वापर्य', 'अवकाश', 'काल', 'गणना', 'परिमाण', 'गति', 'परिवर्तन', 'गुणकोटि' तथा 'उपादान या जडद्रव्य', 'बल', 'कारणता' अन्योन्य क्रिया' तथा 'वस्तुतत्त्व' आदि उन अधिक जटिल व्यष्टिगत पदार्थों के जिनसे अनुगूँथित भौतिक जगत का निर्माण होता है—सार्वत्रिकतम प्रत्ययनों के अर्थ और प्रामाण्य के उस स्वरूप पर जिसके समझने का हम प्रयत्न किया करते हैं—विचार करना होता है। दूसरे, तत्त्वमीमासा को उन सर्वत्रिक विषयों के—जिनके द्वारा हम अनुभूतिकर्ता मन के अपने स्वरूप की और अन्य मनो के तथा भौतिक जगत के 'आत्मा', 'स्व' 'उद्देश्य', 'आत्म-चेतना', 'नैतिक या नीति शास्त्रीय उद्देश्य' आदि पदार्थों के साथ उसके सबन्धों को भी अभिव्यक्त करने का प्रयत्न किया करते हैं—अर्थ और प्रामाण्य के साथ भी सबन्ध रखना पड़ता है। इसलिए तत्त्वमीमासा के क्रमशः बाह्य प्रकृति तथा चेतन मन के अत्यन्त सामान्य लक्षणों से मस्बद्ध द्वितीय तथा तृतीय भागों को भी स्वीकृत कर लेने की प्रथा-सी चल निकली है। विषय के ये भाग सामान्यतः काँस्मोलॉजी या 'ग्रह्याण्ड विज्ञान' और 'रैशनल साइकालोजी' या 'तर्कनात्मक मनो-विज्ञान' नाम से विज्ञात हैं। हीगेल के तर्क में वे द्वित्व रूप में प्रस्तुत हुए हैं। उनके अधिकतम गुणवाची सामान्य स्वरूप से हीगेलीय तर्कशास्त्र के 'सारसिद्धान्त' तथा 'मनोबोधसिद्धान्त' गठित हुए हैं। हीगेलीय सम्पूर्ण तंत्र अथवा दार्शनिक विज्ञान के विश्वकोष के द्वितीय तथा तृतीय खण्डों में उनकी और भी ठोस विवेचना की गयी है। उन्हीं खण्डों को ऊपर की पंक्तियों में प्रकृति और मन के दर्शनों का नाम दिया गया है।

काण्ट से पूर्व की १८वीं शताब्दी में तत्त्वमीमासा के साथ एक चौथे विभाग रैशनल थियोलॉजी अथवा तार्किक धर्मदर्शन के नाम का जोड़ देना कुछ गैर नामूली

दर्शन' गणित और भौतिकी समग्र सैद्धान्तिक दर्शन कहलाते हैं, क्योंकि वह वास्तव में वास्तवत्व के सामान्य स्वरूप का ज्ञान है और गणितज्ञ तथा भौतिकशास्त्री के ज्ञान के स्वरूप से इसलिए भिन्न है, क्योंकि उन दोनों का वास्तव से उतना ही सरोकार रहता है जितना की सद्धा और परिमाण दिखाने तथा ज्ञेय परिवर्तन दिखाने के लिए आवश्यक होता है।

नहीं समझा जाता था। इस दर्शन में ईश्वर के अस्तित्व और उसके उन गुणों का समावेश होता था, जो किसी विशिष्ट त्रुटि की दुहाई दिए बिना सामान्य दार्शनिक सिद्धान्तों से समागत हो सकते थे। 'डायलेक्टिक ऑव प्योर रीजन' में दी गयी वुल्फ की समग्र योजना पर काण्ट द्वारा किये गये आक्रमण ने जहाँ सविष्य के लिए तत्त्वमीमांसकों के विश्व विज्ञान या ब्रह्माण्ड विज्ञान तथा तार्किक मनोविज्ञान विषयक दृष्टिकोण में गभीर परिवर्तन या सुधार किया वहाँ १८वीं शताब्दी के दैववाद का तथा उसके अपत्य तार्किक धर्मदर्शन का तो उसने गला ही घोट दिया और अब यह उपविभाग, उसके बाद के दार्शनिक तंत्रों से प्रायः गायब ही हुआ कहा जा सकता है।

२—अपने अनुसंधान के इस प्रारूप में, हमे उपर्युक्त पारंपरिक योजना की रूप-रेखा को ही क्यों स्थिर रखना चाहिए इसके उचित तथा स्पष्ट कारण हैं। सच है कि यह हमारी सुविधा पर ही निर्भर होना चाहिए कि तत्त्वमीमांसा विषयक व्यवस्थित अनुसंधान करते समय हम किस क्रम को अपनायें क्योंकि ज्ञान और अनुभूति के सामान्य स्वरूप के बारे में किये जाने वाले किसी वस्तुतः दार्शनिक सर्वेक्षण के लिए इतनी पूर्णरूप से व्यवस्थित ऐकिकता समुपस्थित मिलती है कि आप इसके किसी भी बिन्दु से अपना सर्वेक्षण प्रारम्भ करके उसी निष्कर्ष पर उसी प्रकार पहुँच सकते हैं जिस प्रकार आप किसी वृत्त की परिधि के किसी बिन्दु से चलकर वृत्त की पूरी परिक्रमा मली प्रकार कर सकते हैं। लेकिन फिर भी किसी नये विद्यार्थी के लिए यही उचित होगा कि वह सामान्य जीवन और विविध विज्ञानों की विभिन्न 'वास्तविकताओं' से सम्बद्ध विशेष प्रकार की 'सत्ता' की समस्या से जूझने के पहले इस सामान्य प्रश्न से ही अपना काम शुरू करे कि सत्ता या अस्तित्व अथवा वास्तविकता से हम क्या समझते हैं तथा 'सत्ता' के समग्र सत्तात्व का स्वरूप क्या होना चाहिए। अतः अपने पुरोगम के प्रथम भाग में हमे ऐसे प्रश्नों पर विचार करना है जैसे कि अनुभूति के साथ सत्ता का सम्बन्ध सामान्यतः कैसा होना चाहिए? किन मानों में सत्ता अनुभूति से अविभाज्य कही जा सकती है और अविभाज्य होते हुए भी उसका अतिक्रमण कर जाती है? सत्ता की विभिन्न कोटियों के अस्तित्व की समस्या, क्या सत्ता चरम रूप में एक ही है अथवा अनेक वास्तविक सत्ता और उसके आभासों का सम्बन्ध। ये सब समस्याएँ, जीवविकास-विज्ञान के परंपरागत नाम से अमिहित ज्ञान की विषयवस्तु से बहुत कुछ मिलती-जुलती हैं।

१. काण्ट के 'क्रिटिक ऑफ स्पेक्युलेटिव थियोलॉजी' से तात्कालिक प्रभाव में कम किन्तु उसके समान ही सर्वांगपूर्ण और तीखी थी ह्यूम की मरणोपरान्त प्रकाशित पुस्तक 'डायलाग ऑफ नेचुरल रिलीजन' जिसे दर्शनशास्त्र के पेशेवर इतिहासकारों का उसके योग्य पूरा समर्थन नहीं प्राप्त हो सका।

इन अत्यन्त मूलभूत समस्याओं का निश्चित समाधान ढूँढ़ लेने के बाद ही हम विज्ञानों के विभिन्न विभागों तथा सामान्य जीवन द्वारा प्रस्तुत अधिक विशिष्ट समस्याओं पर विचार कर सकने योग्य स्थिति पर पहुँच सकेंगे अतः यही अच्छा होगा कि हम उसी क्रम व्यवस्था को जिसमें जीवविकास-विज्ञान को इस विषय के अन्य विभागों में पूर्व स्थान दिया गया है स्वीकार करें। इसके अतिरिक्त, तत्त्वमीमांसा की अधिक जटिल विशिष्ट समस्याओं पर विचार करते समय, ब्रह्माण्ड विज्ञान के तार्किक मनोविज्ञान से पृथक्करण के अनुसूचक विमर्श को स्वीकार कर लेना ही स्वाभाविक है। सामान्य भाषा द्वारा ही पता चल जाता है कि मानवीय विचार और कार्य के अधिकांश प्रयोजनों के हिसाब से, अनुभूति जगत की अन्तर्वस्तुएँ, मात्र वस्तुओं और इन्द्रियवेद्य तथा सोद्देश्य वस्तुओं के दो समूहों में समाविष्ट हो सकती हैं। इन्हें एक ओर भौतिक प्रकृति तथा दूसरी ओर मनो तथा आत्माओं की सत्ता दी जा सकती है। अनुभूति के लक्ष्य पदार्थों के इस विभाजन तथा अनुभूति के विषय और अनुभूति के लक्ष्यों के विमर्श कही हम गड़बड़ न कर बैठें इसका हमें ध्यान रखना होगा। अपना आलोचनात्मक अनुसंधान हमें मनोविज्ञान के उस कृत्रिम दृष्टिकोण से जो उपस्थापनाओं के उद्देश्य को 'ज्ञान की लक्ष्यवस्तुओं' से सबद्ध सूचना के वाहक के रूप में ग्रहीत उपस्थापनाओं के ऊपर या उनके विरुद्ध प्रतिष्ठापित करता है अपना कार्य प्रारम्भ नहीं करना है बल्कि क्रियात्मक जीवन के उस स्थितिबिन्दु से प्रारम्भ करना है जिसमें व्यष्टिकर्ता स्वयं तादृश अनेक व्यष्टिकर्ताओं से मिलकर अधिकांशतः बने पर्यावरण के ही प्रतिमुखी हुआ करता है। तार्किक मनोविज्ञान से ब्रह्माण्ड विज्ञान को पृथक् करने वाले विमर्श की आधारभूत प्रतिस्थापना का उद्भव प्रकृति के एक पक्ष में और प्रत्यक्षकारी मन के विपक्ष में होने से नहीं हुआ करता अपितु ऐसा पर्यावरण ही जो अशत भौतिक पदार्थों से और अशत अन्य पाशव तथा मानव मनो से मिलकर बनता है—उस प्रतिस्थापना का कारण हुआ करता है। मन अथवा आत्मा का मनोवैज्ञानिक स्थितियों के अनुभूतपूर्व विषय के साथ तादात्म्य स्थापित कर बैठने अथवा व्यष्टि के पर्यावरण को ही भौतिक प्रकृति मान बैठने के तर्कभास जैसी भ्रांतियों से बढकर अन्य भ्रांतियाँ ऐसी नहीं हैं जिनसे हमें सावधान रहने की जरूरत हो। निश्चय ही यह सही है कि हम अन्य मानसों या मनो के अन्तर्जीवन की अभिव्यक्ति असचार्य रूप से व्यष्टि स्वयं अपनी अनुभूति के शब्दों में ही किया करते हैं। लेकिन यह भी उतना ही सही है कि अपने स्वात्म विषयक हमारी अपनी प्रत्यक्ष अनुभूति अथ से इति तक हमारे अपने प्रकार के ही अन्य कर्तव्यों की अन्योन्य क्रिया द्वारा निर्धारित हुआ करती है। यह मान लेना कि भौतिक वस्तुओं की इस दुनिया में अपने आप को आया देखकर हम उन वस्तुओं में से कुछ में 'सादृश्यानुमान' पर आधारित पक्ष विचार द्वारा बाद को स्वयं अपनी 'चेतना' से मिलती-जुलती चेतना

का व्याहार कर लिया करते हैं—शुद्ध क्रम मात्र या आत्मवचना मात्र ही है। इसलिए यदि हम अन्तिम से वचना चाहें तो उचित होगा कि हम 'ब्रह्माण्ड-विज्ञान' तथा 'तार्किक मनोविज्ञान' जैसी पारंपरिक अनिवार्यों का परित्याग कर दें और व्यावहारिक तत्त्वमीमांसा के विभागों को, हीगेल के समान ही उन्हें क्रमशः प्रकृतिदर्शन तथा मनोदर्शन या आत्मदर्शन के नामों से अन्विष्ट करें।

१. 'हमारा पर्यावरण ही अपने भौतिक रूप में अत्यन्त अनुभूति बनकर हमें प्राप्त हुआ करता है' इस तर्कभास की सशोषिता बड़ी खूबी से अवेनारियस ने अपनी छोटी परन्तु प्रकाण्ड कृति *Der Menschliche Weetbegriff* में दिखायी है। दर्शनशास्त्र के सभी जर्मन भाषानिवि विद्वानियों को इससे परिचित होना चाहिए। केवल अंग्रेजी पढ़े पाठक को अनेक उपयोगी नुस्खावार्ड की 'नैचुरलिज्म एण्ड एन्नालिस्टिज्म' भाग ४ के 'रेपुटेजन् आफ ड्यूसलिज्म' नामक प्रकरण में मिलेंगे। ज्ञान मीमांसीय शब्द 'आइजेक्ट' लक्ष्य, उद्देश्य अथवा वस्तु के अशास्त्रीय प्रयोग के कारण दर्शनशास्त्रीय विमर्श में अत्यधिक गड़बड़ होती रही है। 'आइजेक्ट' का सही अन्विष्ट-प्राय है 'संज्ञान' का लक्ष्य। इससे अविक परिचित शब्द वस्तु का उपयोग करने के वजाय 'आइजेक्ट' या लक्ष्य शब्द का प्रयोग क्रियात्मक जीवन में वस्तुतः अनुभूयमान पर्यावरण के निर्मापक घटकों को व्यक्त करने के लिए किया जाता है। सच्ची से देखा जाय तो पर्यावरण के घटक ऐसी काल्पनिक चेतना के लिए ही जो प्रस्तुत तथ्यों की ही ग्राहिका समझो जाय—'आइजेक्ट्स' या लक्ष्य हुआ करते हैं। प्रोफेसर मंस्टरबर्ग ने इस दृष्टि-बिन्दु पर काफी जोर दिया है कि क्रियात्मक जीवन के लिए पर्यावरण का सारभूत गुण इतना ही नहीं है कि वह प्रस्तुत मात्र हो बल्कि हमारी अपनी प्रयोजनीय क्रियाशीलता के साथ उसका अन्योन्य कार्य भी हुआ करता है। अतः इस प्रकार वस्त्वर्णों या 'आइजेक्ट्स' से नहीं 'पियज' या 'वस्तुओं' से मिलकर बना होता है।

अपने साधियों के मनों की अपने पर्यावरण के संरचनात्मक घटकों में गणना करके हमें अव्याहत अनुभूति के घटक या कारक रूप में 'मनों' को 'अशरीरी वास्तु-विज्ञान' या सत्ताएँ, अथवा चेतना की विभिन्न स्थितियों के सम्मिश्र मान लेने को गन्ती न करना चाहिए। मन और शरीर के बीच विभेद मानना तथा मन की 'शरीरस्थ होने' की कल्पना अथवा उसके 'शरीर व्यापार' होने की कल्पना ऐसी मनोवैज्ञानिक प्राक्कल्पनाएँ हैं जो अनुभूति के परबर्ती विचारालमक विच्छेद के मध्य उद्भूत हुआ करनी हैं। इन प्राक्कल्पनाओं को अहंता के विषय में जागे चन्द्र विचार करना होगा। इस समय तो इतना ही ध्यान में रखना होगा कि प्रत्यक्ष

‘भौतिक-प्रकृति’ और ‘मन या आत्मा’ इन दो विषयों से क्रमशः सम्बद्ध दो खंडों का तत्त्वमीमांसा के उपविभाजन को स्वीकार करने का यह अभिप्राय नहीं कि वस्तुओं के इन दोनों वर्गों के बीच किसी एकान्तिक असमानता के अस्तित्व की ओर हम नकेत कर रहे हैं। निश्चय ही इन बात के निर्णय करने की कि कहीं यह उपर्युक्त मिश्रता अन्ततोगत्वा आभासी ही न साबित हो—जिम्मेदारी स्वयं दार्शनिक आलोचना की है। ऐसी बात स्पष्ट तभी हो नकेगी जब दोनों प्रकार के मनो में से किसी को भी—जैसा कि भौतिकतावादी का कथन है—अत्यधिक जटिल भौतिक वस्तुएँ सिद्ध किया जा सकें अथवा जैसा कि आदर्शवादी का कथन है—भौतिक वस्तुओं को वास्तव में अपरिचित और अमानवीय प्रकार के मन होना साबित किया जा सके। हमारे लिए तो इतना ही काफी है कि यह मिश्रता, भले ही वह चरम मिश्रता हो या न हो, इतनी स्पष्ट जरूर हो कि उसके द्वारा समस्याओं के ऐसे वर्गों का उद्भव हो सके जिन पर अलग-अलग और उनके अपने-अपने गुण क्रमानुसार विचार किया जा सके। सामान्य दर्शनशास्त्रीय आचारों पर हमें विश्वास हो सकता है कि मन और भौतिक वस्तुएँ अन्तिमत्त एक ही सामान्य कोटि की सत्ताये या अस्तित्व हैं। भले ही उस कोटि की कल्पना हमने भौतिकतावादी के मतानुसार की हो या आदर्शवादी के, लेकिन हमारे इस विश्वास से इस बात पर कि भौतिक वस्तुओं की हमारी अनुभूति के कारण प्रस्तुत हुई विविष्ट तत्त्वमीमांसीय समस्याएँ उन समस्याओं से जो अपने साधियों के मनो के विषय में हमारी अपनी अभिरुचि के कारण हम पर लद जाया करती हैं—बहुत अधिक निम्न हुआ करती है। उदाहरण के तौर पर जहाँ एक संयोजन में हमें, एकरस अवकाशीय विस्तार, सामान्य नियम की एकरस आज्ञानुवर्तिता, ऐसे समग्र का संरचन जो मार्गों के योग से बना हो, आदि पदार्थों से सम्बद्ध समस्याओं पर विचार करना होता है वहाँ

अनुभूति के प्रयोजनार्थ ‘मन’ का अर्थ है केवल व्यष्ट उद्देश्यमय वस्तु। मेरी अपनी प्रत्यक्ष अनुभूति की दृष्टि, से मेरे नाबी की, किसी कुन्हे या पत्थर से पृथक् पहचान कराने वाली वस्तु, उस नाबी के शरीर में प्रस्तुत अशरीरी ‘आत्मा’ या चेतना नहीं है अपितु यह तथ्य कि यदि मैं अपना प्रयोजन अधिगत करना चाहता हूँ तो मैं उस नाबी के व्यष्ट प्रयोजनों को ध्यान में रखते हुए स्वयं को उन प्रयोजनों के अनुकूल अवश्य ही बना लूँ। यहाँ फिर एक बार मैं जर्मन भाषाभिन्न पाठक से अनु-संधेय परेंगा कि वह प्रोफेसर मस्टरबर्ग द्वारा Grundzüge der Psychologie के खंड १ के अध्याय १-३ तक का अध्ययन करे। अक्टूबर १९०२ के ‘एड्रुटरनेशनल जर्नल ऑफ एजिडन’ में प्रकाशित मेरा लेख ‘माइण्ड एण्ड नेचर’ भी देखिये।

दूसरे मयोजन में हमें नीतिशास्त्रीय, कला सम्बन्धी तथा धार्मिक उच्चाकाक्षा के अभिप्राय और मूल्य-नैतिक स्वातन्त्र्य के प्रत्यय तथा वैयक्तिक तादात्म्य के स्वरूप आदि से सबद्ध समस्याओं को विचारना पड़ता है। गुण तथा सत्त्वा आदि की वे श्रेणियाँ जो एक ही नजर में भौतिक वस्तुओं तथा मनों पर बहुत आसानी से लागू होती मालूम देती हैं—वैषम्य के उपर्युक्त दोनों मामलों में हमारे लिए बड़ी कठिनाइयाँ पैदा कर देती हैं। इस प्रकार के अभिसंधान से ही हमारा मन सम्बन्धी तत्त्वदर्शन को प्रकृति सम्बन्धी तत्त्वमीमांसा से पृथक् रखना उचित प्रतीत होता है। मन-सम्बन्धी तत्त्वमीमांसा की अनेक समस्याओं की कठिनाइयाँ और भी बड़ी हैं इस कारण से भी इन दोनों उपविभागों के पारस्परिक क्रम का अनुसरण करके तार्किक मनोविज्ञान को ब्रह्माण्ड विज्ञान के बाद रखना उचित मालूम देता है। तार्किक धर्मदर्शन की समस्याएँ जहाँ तक सामान्य जीवविकास विज्ञान की समस्याओं से अलहदा की जा सकें वहाँ तक, उन्हें तार्किक मनोविज्ञान के उस खण्ड में स्थान दिया जा सकता है जिसका विषय हमारी धार्मिक अनुभूतियों के अर्थ तथा अर्हता का विवेचन करना है।

३—इस अध्याय को समाप्त करने से पहले प्रयुक्त तत्त्वमीमांसा के दोनों विभागों और अनुभववादी विज्ञानों के निकाय के पारस्परिक सम्बन्ध के विषय में चेतावनी स्वरूप दो शब्द कह देना उचित मालूम देता है। विद्यार्थी को इसके लिए कि यदि वह समझता हो कि भौतिक, मनोविज्ञान तथा समाजशास्त्र विषयक विज्ञानों के परीक्षात्मक अध्ययन के बजाय तार्किक ब्रह्माण्ड विज्ञान और मनोविज्ञान से ही काम चला सकेगा। पहले से ही सावधान करने की गायद जरूरत नहीं है क्योंकि इस प्रकार की स्थानापन्नता एकदम बेकार साबित होगी। उपर्युक्त दोनों विज्ञान तत्त्वमीमांसा के मौलिक विभाग हैं और इसी कारण, निर्धारित तथ्यों-सम्बन्धी हमारी ज्ञान-राशि में एक भी अन्य तथ्य जोड़ सकने में वे असमर्थ हैं। वास्तविक विज्ञान के विद्यार्थियों में, तत्त्वमीमांसा की साख—उसके अभ्युपगम के मौन तथा अचेतन स्वरूप को छोड़कर गिर जाने का अधिकतर कारण शैली और उससे कुछ कम सीमा तक स्वयं हीरोल की वह दुर्भाग्यपूर्ण प्राक्कल्पना है जिसके द्वारा उन्होंने तत्त्वमीमांसीय विचार पद्धति को, प्रकृति और मन सम्बन्धी तथ्यों के अनुसंधान की परीक्षात्मक पद्धति का स्थान दिलाने का प्रयत्न किया। आज यह गलती मुश्किल से ही हो सकेगी उल्टे खतरा इस बात का है कि किसी दिन तत्त्वमीमांसा को ही एकदम निरर्थक न करार दे दिया जाय केवल इसलिए कि वह हमारी ज्ञान राशि में ज़रा भी वृद्धि नहीं कर पाती। लेकिन सत्य यही है कि वह भी वास्तव में मूल्यवती है किन्तु उसका मूल्य वह नहीं है जो कभी-कभी उसे प्रदान किया गया है। तथ्यों का सग्रह करना उसका काम नहीं है अपितु पूर्वत निर्धारित तथ्यों को उनके समग्र और वृहद् रूप में रखकर उनकी अभिव्यक्ति

करना ही उसका काम है। यदि परीक्षण, प्रेक्षण तथा गणितीय परिकलन की सभी उपलब्ध और अत्यन्त पर्याप्त विधियों द्वारा भौतिक प्रकृति तथा मन सम्बन्धी तथ्य और उनके संयोजन विषयक विशिष्ट नियमों का पता लग भी जाय तथा उन्हें व्यवस्थित भी कर लिया जाय तो भी यह प्रश्न तो बाकी रह ही जाता है कि इस प्रकार के तथ्यों के समग्र क्षेत्र की सकल्पना, तर्कानुगत और सगत विचार की सामान्य परिस्थितियों के साथ सामंजस्य बनाये रखते हुये कैसे की जा सकती है। यदि हम वास्तविक विज्ञान की परिभाषा तथ्यों के पारस्परिक संयोजन के विशिष्ट नियमों की व्यवस्थावद्ध स्थापना कहकर करें तो यह भी कहा जा सकता है कि तथ्यों के व्यवस्थावद्ध करने की वैज्ञानिक समस्या के अतिरिक्त और उसके बाद उन तथ्यों को व्यक्त करने की 'दार्शनिक' समस्या शेष रह जाती है। इस बाद वाली समस्या की तर्कसंगति केवल इसीलिए समाप्त नहीं हो सकती चूँकि कुछ विचारकों ने कुतर्कपूर्वक उसे पहले वाली समस्या के साथ संकरित कर दिया है।

अपनी उपर्युक्त बात को दूसरे तरीके से भी प्रस्तुत कर सकते हैं। वैज्ञानिक व्यवस्थापना अथवा तंत्रीकरण की समग्र प्रक्रिया में व्यवस्थाप्य तथ्यों के चरम स्वरूप या प्रकृति सम्बन्धी कुछ निर्धारित अम्युपगम अन्तर्ग्रस्त रहते हैं। इस प्रकार किसी सुझाई हुई परिकल्पना के सत्यापन हेतु किसी परीक्षण के उपयोगन मात्र में यह अम्युपगम अन्तर्ग्रस्त रहता है कि उस परिकल्पना से सम्बद्ध तथ्य सामान्य नियमों के अनुरूप हैं और यह कि ये नियम ऐसे हैं जिनका निरूपण मानवी प्रज्ञा द्वारा किया जा सकता है। यदि 'प्रकृति' किसी अर्थ में 'एकरस' नहीं है तो किसी सफल परीक्षण या प्रयोग की परिणामी शक्ति तर्कानुसार 'शून्य' होगी। यही कारण है जिससे वैज्ञानिक क्रियाविधि में अन्तर्ग्रस्त पूर्वगृहीतों के स्वरूप की जाँच करने और उनके लिए कितना औचित्य प्राप्त हो सकता है, यह पता लगाने की जरूरत पड़ेगी। प्रायोगिक प्रयोजनार्थ, आगमनात्मक विज्ञान के पूर्वगृहीतों का औचित्य निस्सन्देह उस विज्ञान की वास्तविक सफलताओं से, पर्याप्त सिद्ध हो चुका है। जैसा कि पहले भी कहा जा चुका है कि तत्त्वमीमांसकों की हैसियत से जो प्रश्न हमारे सामने आता है वह उपर्युक्त विभागों की उपयोगिता सिद्ध करने का नहीं है बल्कि उनकी मत्पता का है।

लोग कह सकते हैं कि हर हालत में इस प्रकार की जाँच का काम स्वयं भौतिकविज्ञान तथा मनोविज्ञान के विशिष्ट विद्यार्थियों के लिए छोड़ देना चाहिए। परन्तु इसमें श्रम-विभाजन के महान् सिद्धान्त की गहरी अवहेलना का प्रश्न भी सम्मिलित हो जायगा। निश्चय ही यह सच है कि यदि अन्य बातें समान हों, तो दार्शनिक का मन वैज्ञानिक तथ्यों से जितना ही अधिक परिपूर्ण होगा तथ्यों के समग्र निकाय की अभिव्यक्ति तथा विवक्षाओं के विषय में उसका निर्णय उतना ही अधिक

ठोस और गहरा होगा। लेकिन इसके साथ यह भी है कि जिस देन के कारण लोग सफल परीक्षणकर्ता तथ्यों के अनुसन्वायक बन जाते हैं, वही देन तथ्यों के अभिप्रेतार्थ का दार्शनिक विश्लेषण करने के लिए आवश्यक नहीं हुआ करती ना ही दोनों बातें एक ही व्यक्ति में सदा संयुक्त पायी जाती हैं। जहाँ एक ओर ऐसी कोई वजह नहीं जिसके आधार पर किसी योग्य परीक्षणकर्ता को प्रकृति संबंधी तथ्यों की खोज से तब तक वर्जित रहने को बाध्य किया जाय जब तक कि वह भौतिक तथ्यों के संसार के अस्तित्व मात्र द्वारा प्रस्तुत दार्शनिक समस्याओं को हल कर सकने योग्य न हो जाय वहाँ दूसरी ओर ऐसी भी कोई वजह नहीं जिसके आधार पर किसी ऐसे विचारक को जिसे प्रकृति ने दार्शनिक विश्लेषण की शक्तियाँ प्रदान कर रखी है उन शक्तियों के उपयोग से तब तक वंचित रखा जाय जब तक कि वह उन सब तथ्यों को जिन्हें विशेषज्ञ लोग जानते हैं—स्वयं अविगत न कर ले। दार्शनिक को अपनी खोज का काम शुरू करने के लिए विशेषज्ञों के तथ्य मात्र को जानना जरूरी नहीं है। उसे तो इसके लिए उन सामान्य सिद्धान्तों का जानना आवश्यक होता है जिनका प्रयोग विशेषज्ञ अपनी खोज और तथ्यों के पारस्परिक सवधान हेतु किया करते हैं। ऐसे व्यक्ति का अध्ययन 'विज्ञानों का विज्ञान' कहा जा सकता है पर इस अर्थ में नहीं कि वह शिक्षाप्रद और रोचक ज्ञान का सार्वदेशिक विश्वकोश है बल्कि इस छोटे में अर्थ है कि वह उन प्रत्ययों और विधियों संबंधी विचार-विमर्श की एक व्यवस्थित रूपरेखा है—जिनके आधार पर विज्ञानों की तथा दैनंदिनीय क्रियात्मक जीवन की तदपेक्षा कम व्यवस्थित विचार पद्धतियाँ अपना काम किया करती हैं और इस अर्थ में भी कि वह इन प्रत्ययों और विधियों को चरम सगति और बुद्धिमत्ता के मापदण्ड से नाप-जोख करने का एक प्रयत्न है।

नोट—यदि हम मानस तत्त्वमीमांसा की अभिधा, 'मनोविज्ञान' ही रखें, जैसा कि उदाहरणतः लोत्से ने किया है, तो यहाँ सगत होगा कि हम इस शब्द या अभिधा को अत्यधिक विस्तृत अर्थ में ग्रहण करें। मानसतत्त्वमीमांसा जिन तथ्यों को अभिव्यक्त करने का प्रयत्न करती है उनमें न केवल शुद्ध मनोविज्ञान मानस-प्रक्रिया के नियमों के अमूर्त या गुणवाची अध्ययन के ही तथ्य शामिल नहीं हुआ करते अपितु उन सब विविध विज्ञानों (नीतिशास्त्र, सौन्दर्याशास्त्र, समाजशास्त्र, तथा वर्माध्ययन आदि) के तथ्य भी उसमें शामिल होते हैं—जिनका काम मानव जीवन में मन की मूर्त अभिव्यक्ति पर विमर्श करना है। पारंपरिक अभिधा 'तात्त्विक मनोविज्ञान' की अपेक्षा हीगेलीय नान 'मानस-दर्शन' या 'फिलासफी आफ माइण्ड' को अधिक प्मन्द करने का यह भी एक कारण है। किन्तु अंग्रेजी भाषा में फिलासफी शब्द के सम्पर्क इतने अधिक

अनिश्चित हैं कि हीगेलीय अभिवा को आत्मसात कर लेने से तत्त्वमीमांसा के इस विभाग का, नानस विज्ञानों की समग्र विषयवस्तु के साथ तादात्म्य है, ऐसा मान लिये जाने की आवश्यकता है। यदि 'मानवसंज्ञातीय तत्त्वमीमांसा' नाम इतना अपरिचित न होता, तो मैं अपने विज्ञान की इस शाखा के लिए इसी प्रकार के नाम की सिफारिश करता।

द्वितीय खण्ड

जीव-विकास विज्ञान—वास्तविकता की सामान्य
संरचना

अध्याय १

वास्तविकता तथा अनुभूति

१—एक अर्थ में, 'वास्तविकता' का अर्थ, हम भे से प्रत्येक के लिए वह वस्तु है जिसका ख्याल रखना हमारे लिए उस हालत में जरूरी है जब हमारे विशिष्ट प्रयोजन की पूर्ति आवश्यक हो। २—किन्तु अन्ततोगत्वा संसार में ऐसी सरचना का होना जरूरी है जिसका ख्याल रखना 'सभी' प्रयोजनों के लिए, अपने-अपने तरीके पर, जरूरी हो। यह वस्तु ही तत्त्वमीमासा की 'चरम वास्तविकता' अथवा 'निरपेक्ष सज्ञ वस्तु' है। ३—तत्त्वमीमासा में हम इसे वैज्ञानिक प्रज्ञा के स्थिति-बिन्दु से देखते हैं। किन्तु उसके प्रति अन्य प्रकार की वैध अभिवृत्तियाँ भी हैं जैसे कि प्रायोगिक धर्म की अभिवृत्ति। अव्यवहृत अनुभूति की वास्तविकता से अवियोज्यता में, उसके साध्यवादी तथा अनन्य व्यष्टिपरक स्वरूप की स्वीकृति अन्तर्गस्त है। ४—ऐसी अनुभूति जिसमें समग्र वास्तविकता समाविष्ट हो—मेरी अपनी अनुभूति नहीं हो सकती न ही वह समस्त चेतन सत्ताओं की 'सामूहिक' अनुभूति ही हो सकती है। अस्तित्व की सफलता के एकल लक्ष्य को एक समरस निकाय रूप में ग्रहण करने वाली अनुभूति अवश्य ही व्यष्टीय अनुभूति होगी। हमारा अपना जीवन इस प्रकार की अनुभूति का जो निकटतम अनुरूप प्रस्तुत कर सकता है वह वैयक्तिक प्रेम की तुष्ट अन्तर्दृष्टि में प्राप्त हो सकता है। ५—इस प्रकार के 'निरपेक्ष' की अनुभूति को किसी प्रकार भी, हमारी अपनी अनुभूति का पुनर्द्विर्लपीकरण मात्र नहीं समझना चाहिए न उन वैज्ञानिक प्राक्कल्पनाओं का ही जिनके द्वारा निष्कर्ष पर पहुँचने के लिए हम तथ्यों का समन्वय किया करते हैं। ६—हमारा प्रत्यय वर्कले के प्रत्यय से निकटतर सम्बद्ध है। उससे यह अनुभूति के सोद्देश्य तथा चयनात्मक पहलू पर जोर देने के कारण भिन्न है। ७—दोनों ही प्रकार का यथार्थवादी चाहे वह अनीश्वरतापरक हो या कट्टरतापरक 'वास्तविकता' के उस अर्थ से जिसे हम उसके साथ जोड़ने के लिए वाध्य हुए हैं, मेल नहीं खाता। लेकिन वास्तविकता सम्बन्धी हमारे ज्ञान के सीमा-वर्धनों पर जोर देना अनीश्वरवाद के लिए उचित ही है। इसी तरह कट्टरतापरक यथार्थवाद द्वारा ऐसी अनुभूति के साथ जो परिमित परिग्राहकों की सजानात्मिका क्रियामात्र हो—वास्तविकता के तादात्म्यीकरण को अस्वीकार कर देना भी उचित है। ८—ऐसी व्यक्तिनिष्ठता भी, जिसके अनुसार जो कुछ मैं जानता हूँ वह सब मेरी अपनी चेतना की स्थितियाँ मात्र हैं—जीवन के प्रतिपन्न तथ्यों के साथ

समाधेय नहीं हुआ करती। उसका उद्भव मनोविज्ञान के 'अन्तर्निवेशी' हेत्वाभास से होता है।

१—पूर्वगामी खण्ड में हम देख चुके हैं कि तत्त्वमीमांसीय समस्याओं के स्वरूप से ही हमारे द्वारा देय उनके उत्तर का सामान्य गुण-धर्म पूर्व निश्चित हो जाया करता है। हम देख चुके हैं कि जिसे हमारी प्रज्ञा अन्तिम रूप से वास्तविक स्वीकार कर सकती है, उसका क्रियात्मक अनुभूति के साथ अविच्छेदरूप से एकरूप होना आवश्यक है, उसके आन्तरिक रूप का सश्लिष्ट व्यवस्थावद्ध होना भी जरूरी है। इस खण्ड में उपर्युक्त सामान्य गुणोपेत किसी भी वास्तविकता के लिए आवश्यक संरचना पर हमें सविस्तार विचार करना है। इसीलिए यह अध्याय वास्तविक 'अस्तित्व या सत्ता' के अनुभूत्यात्मक स्वरूप की विवक्षाओं के परीक्षार्थ ही समर्पित रहेगा। अगले अध्याय में हम एकल व्यवस्था के रूप में उसकी एकता की प्रकृति पर विचार करेंगे।

अपने विचार-विमर्श का प्रारम्भ हम, संभवतः अपने मुख्य-मुख्य पदों के पुनः परिभाषीकरण द्वारा अत्यन्त सुविधापूर्वक कर सकते हैं। अब तक तत्त्वमीमांसीय ज्ञान के लक्ष्य को हम उदासीनतापूर्वक 'अस्तित्व' या सत्ता 'जो है' 'जो सत्य ही वर्तमान है', इत्यादि नामों से पुकारते रहे हैं तथा 'वास्तविकता' और 'चरमरूप से वास्तविक' आदि शब्दों से भी उसे व्यक्त किया गया है। एक ही वस्तु के लिए प्रयुक्त नामों के इन दोनों समूहों में जहाँ तक पहचान की जा सकती है वहाँ तक हम कह सकते हैं कि इनमें से प्रत्येक शब्द-शृंखला हमारे विषय के किसी न किसी अलहदा पहलू पर विशेष जोर देती है। जब हम कहते हैं कि अमुक वस्तु 'है' या 'अस्तित्व रखती है' तब ऐसा कहने का हमारा प्रारम्भिक या मौलिक अभिप्राय यह प्रतीत होता है कि वह हमारी ज्ञानात्मिका चेतना का 'लक्ष्य' या 'उद्देश्य' है या यह कि वस्तुओं अथवा लक्ष्यों की उस व्यवस्था में जो ससक्त विचार द्वारा अभिज्ञात हुआ करती है—उसका अपना एक स्थान है। जब हम किसी पदार्थ या लक्ष्य को 'वास्तविक' अथवा एक 'वास्तविकता' कह कर पुकारते हैं तब हमारा जोर इस अभिसंधान पर अधिक होता है कि वह ऐसी कुछ वस्तु या लक्ष्य है जिसे हम पसन्द करें या न करें, लेकिन जिस पर निरुपाधि रूप से विचार करना हमारे लिए तब आवश्यक है जब उसके द्वारा हमारे अपने किसी प्रयोजन की सिद्धि होना है।^१ इस

१ इस सम्बन्ध में विशेषतः देखिए रॉयस लिखित 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इण्डिविजुअल' सेकेंड सीरीज, लेक्चर १, जहाँ इस विचार की प्रभावी विस्तृत व्याख्या दी गयी है। मैं ध्यान दिलाना चाहता हूँ कि मैं स्वयं 'अस्तित्व' शब्द का प्रयोग, जैसा कि लोग अक्सर किया करते हैं, काल तथा अवकाश के किसी निश्चित या विशिष्ट बिन्दु पर हुई ज्ञेय घटना की उपस्थिति के विशिष्ट रूप से परिसीमित अर्थ नहीं किया करता।

प्रकार तब 'नास्ति' का मौलिक अर्थ होगा वह वस्तु जिसे संगत वैज्ञानिक विचार-पद्धति द्वारा अवश्य लक्ष्यो की योजना में कोई स्थान नहीं मिल सकता, 'अवास्तविक' वह वस्तु है जिससे हमें किसी भी मानवीय प्रयोजन हेतु कोई सरोकार नहीं।

वास्तविकता क्या है यह बतलाते हुए कहा जाता है कि वह, वह है जो हमारी अपनी इच्छाशक्ति के अधीन नहीं अपितु उससे स्वतंत्र है, जो प्रतिरोध का प्रयोग करती है, जो हठात् हमें मान्यता देने को बाध्य करती है अथवा हमारी प्रत्यभिज्ञा प्राप्त करती है, भले ही हम ऐसा करना चाहे या न चाहे। दार्शनिकों ने बताया है कि विषय की इस प्रकार की प्रस्तुति अर्ब सत्य मात्र है। वे हठीले तथ्य अथवा वास्तविकताएँ जो उनको मान्यता देने के लिए हमें बाध्य किया करती है, इस तरह की बात इसलिए किया करती हैं चूँकि हमारे भीतर ऐसी निर्धारित अभिरुचियाँ और ऐसे प्रयोजन मौजूद हैं जिन्हें हम अपने आपको 'तथ्यों' के अपने विवरण द्वारा व्यक्त की गयी परिस्थिति के अनुकूल बनाये बिना, कार्यान्वित नहीं कर सकते। मेरी अपनी अभिरुचियों और योजनाओं के एकदम बाहर की जो बात है, उसे मेरा प्रत्यभिज्ञान या मेरी मान्यता किसी प्रकार की भी, नहीं मिलती, वह मेरे लिए 'अवास्तविक' है, ठीक इसलिए क्योंकि अपने विशिष्ट प्रयोजनों या उद्देश्यों के अनुगमनार्थ उससे मुझे कोई सरोकार नहीं होता। अतः जहाँ तक हम इस शब्द का प्रयोग सापेक्षार्थ में और इस या उस विशिष्ट कारक के विशिष्ट प्रयोजनों के सम्बन्ध में करते हैं वहाँ तक, 'वास्तविकता' के उतने ही क्रम हो सकते हैं जितने कि विशिष्ट प्रयोजन हों, साथ ही एक उद्देश्य या प्रयोजन द्वारा प्रेरित कारक के लिए जो 'वास्तविक' है, वह समग्र है उसके साथी उन अन्य कारकों के लिए जिनके प्रयोजन भिन्न हैं, अवास्तविक हों। उदाहरण के तौर पर, एक ऐसे अंग्रेज ईसाई के लिए जो इंग्लैंड में अपने घर पर रहता है भारत के वर्ण या जाति सम्बन्धी नियम, सभी क्रियात्मक प्रयोजनों की दृष्टि से अवास्तविक ही हैं, उसे कोई जरूरत नहीं कि वह उनके अस्तित्व का, अपने किन्हीं उद्देश्यों या अभिरुचियों के सफल कार्यान्वयन की एक शर्त के रूप में ध्यान रखे, उसके लिए उन नियमों की सार्यकता, आश्चर्य देश द्वारा स्वीकृत विवि-प्रक्रिया के नियमों से अधिक नहीं है। लेकिन भारतीय समाज के ऐतिहासिक अध्यता, हिन्दू से हुए ईसाई और शिवजी के भक्त उपासक के लिए तो वर्ण अथवा जाति सम्बन्धी वे नियम एक सच्ची 'वास्तविकता' ही हैं। इन तीनों में से एक भी अपने विशिष्ट प्रयोजन का निष्पादन उनका ध्यान रखे बिना तथा अपने लक्ष्य तक पहुँचने के तरीके के निर्धारण में उन नियमों द्वारा संचालित मार्गदर्शन के बिना, नहीं कर सकता। इसके अतिरिक्त

जब इस शब्द का इस अर्थ में प्रयोग किया जाता है तब निस्सन्देह इसका क्षेत्र सत्य शब्द के अर्थक्षेत्र से कहीं सकीर्णतर हुआ करता है।

हमारे इन तीन प्रकार के व्यक्तियों के लिए जातिभेद के उपर्युक्त नियमों की वास्तविकता का प्रकार उनके अपने-अपने भिन्न-भिन्न विशिष्ट गुणीय प्रयोजनों के अनुसार भिन्न ही होगा। इतिहासवेत्ता के लिए वे इस कारण वास्तविक होंगे चूँकि उन्होंने विचारों की एक व्यवस्था के रूप में उस समाज के व्यवहार को, जिसका इतिहास वह इतिहासवेत्ता लिख रहा है इतना प्रभावित किया है और अब भी कर रहे हैं—कि उन नियमों को समझे बिना उसे हिन्दुत्व की सामाजिक संरचना के अन्तर्भाग का स्पष्ट दिग्दर्शन हो ही नहीं सकता। भारतीय ईसाई के लिए वे इस कारण वास्तविक हैं कि वे कठिनाइयों के स्थायी स्रोत हैं और उसके उच्चतम व्यावहारिक या चार्ित्रिक आदर्शों के प्रति अनास्था जाग्रत करने के लुभावने स्रोत भी। एक शैव के लिए वे इसलिए वास्तविक हैं चूँकि वे कायिक और आत्मिक पापमोचन के अथवा भवताप से मुक्ति दिलाने के दैव-निमित्त साधन हैं।

२—यहाँ तक तो ऐसा शायद लगे कि 'वास्तविकता' एक शुद्ध सापेक्ष शब्द है तथा यह कि पहले हमने वास्तविकता का जो मापदण्ड, उसे 'आत्मविरोध से एकान्ततः स्वतंत्र' कह कर निर्धारित किया था, वह इस आकस्मिक घटना के कारण मनमाना था कि तत्त्वमीमांसा के अध्ययन के लिए जब हम तैयार हुए, तब हमारा विशिष्ट प्रयोजन सगतिपूर्वक विचार करने का था। निस्सन्देह यह कहा जा सकता है कि जब आप कोई खेल खेलने को तैयार होते हैं, तब उस विशेष खेल के नियम आप के लिए मूर्खान्य वास्तविकता जरूर होंगे और तब तक रहेंगे, जब तक वह खेल आप खेलते रहेंगे। लेकिन यह आप के ऊपर निर्भर है कि आप कौन-सा खेल खेलेंगे और कब तक उसे खेलते रहेंगे। ऐसा कोई एक खेल नहीं है जिसे खेलने के लिए अपनी-अपनी व्यक्तिगत पसन्द के बावजूद हम सब मजबूर हो और इसीलिए ऐसी कोई चरम वास्तविकता भी नहीं है, जिसे मानने के लिए हम सब बाध्य हों। केवल हमारे अपने-अपने विशिष्ट वैयक्तिक प्रयोजनों के अनुरूप विशिष्ट वास्तविकताएँ ही अवश्य हैं। आप को कोई अधिकार नहीं कि आप वैज्ञानिक विचार रूपी खेल के लिए ऐसे विशिष्ट नियम बनायें जो उस विशिष्ट खेल^१ को खेलने के लिए अनिच्छुक लोगों से भी वास्तविकता के नाम पर निरुपाधिक मान्यता प्राप्त करने का तकाजा करें।

किन्तु इस प्रकार का तर्क, विचार बाह्य होगा। यह सही है कि तथ्यों का वह विशिष्ट स्वरूप जिसे हममें से कोई वास्तविक मान लेता है, उसके वैयक्तिक या व्यष्ट प्रयोजनों के विशिष्ट स्वरूप पर ही निर्भर होता है और यह भी सच है कि चूँकि हम

१. तुलना कीजिए 'दि विल आइ बिलीव' में प्रस्तुत प्रोफेसर जेम्स के अधिक विश्वासप्रद न होते हुए भी ज़मत्कारी तर्कों से।

किसी हद तक यथार्थ व्यष्टियाँ हैं, इसलिए किन्हीं भी दो मनुष्यों के व्यष्टि प्रयोजन परस्पर एकदम तदात्म या सद्बुध नहीं हो सकते हैं। इसलिए, बहुत करके यह सही है कि हम में से हर एक के लिए वास्तविकता का रूप अलग-अलग और अपना-अपना हुआ करता है। लेकिन जोर देकर कहा जा सकता है कि यह सही नहीं कि भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के प्रयोजनों और उनकी अभिरुचियों के स्वरूप में कोई साम्य ही नहीं हुआ करता। यह मान लेने से ही कि कोई भी व्यष्टि प्रयोजन अथवा अभिरुचि तभी अभिव्यक्ति प्राप्त कर सकती है जब कि वह उन परिस्थितियों के निर्धारित समूह के, जिनके मिलने से उस प्रयोजन या अभिरुचि के अनुरूप वास्तविकता का गठन होता है, अपने आपको अनुकूल न बना ले—यह ध्वनि भी निकलती है कि अन्ततोगत्वा यह दुनिया एक व्यवस्थित वस्तु है, न कि विघाट मात्र, दूसरे शब्दों में कहा जाय तो यह कि परिणामी रूप से वह वस्तुओं की एक ऐसी संरचना या ऐसा एक संगठन है जो अपने किसी न किसी रूप में सभी व्यक्तियों या व्यष्टियों के लिए महत्त्वमय होता है और ऐसे प्रत्येक प्रयोजन के लिए जिसे सिद्धि प्राप्त करना है, उस संरचना को ध्यान में रखना जरूरी होता है। यदि यह संसार तनिक भी एक व्यवस्थित संगठन है—और यदि वह एक व्यवस्थित संरचना नहीं, तो किसी प्रकार के भी निश्चित या निर्धारित प्रयोजन के लिए कोई स्थान भी नहीं हो सकता—तो उसका परिणामी संगठन अवश्य ही इस किस्म का होना चाहिए कि जो प्रयोजन उसकी ओर से मुँह मोड़े कभी सिद्ध न हो अतएव प्रयोजन के प्रत्येक सश्लिष्ट अनुगमन के लिए, वह चाहे जिस प्रकार का भी क्यों न हो, अन्ततोगत्वा, विश्व व्यवस्था के कुछ ऐसे लक्षणों की मान्यता पर निर्भर रहना आवश्यक है—जिनका बिना शर्त और निरपेक्ष रूप से ध्यान रखना सभी व्यष्टि कारकों के लिए जरूरी होता है चाहे उनके विशिष्ट प्रयोजन का स्वरूप कैसा भी हो। उपर्युक्त अभिप्राय ही हमारे इस कथन का कि तत्त्वमीमांसा द्वारा अनुसंध 'वास्तविकता' निरपेक्ष है—अभीष्ट हुआ करता है। यही आशय हमारा तत्र भी होता है जब हम तत्त्वमीमांसीय अध्ययन के लक्ष्य को 'निरपेक्ष' कहते हैं।

वास्तव में हम निरपेक्ष की सुविधापूर्ण परिभाषा यह कह कर कर सकते हैं कि वह विश्व-व्यवस्था की ऐसी संरचना है जिसे मान्यता देना हर एक और हर प्रकार के अन्तःसंगत प्रयोजन की स्वयं अपनी सिद्धि के लिए आवश्यक है। इस प्रकार के नामवेय निरपेक्ष की सत्ता से इनकार करने के माने होंगे, सिद्धान्ततः इस विश्व और जीवन की महत्ता को घटा कर उन्हें विघाट मात्र बना देना। लेकिन इतना ध्यान में रखना आवश्यक है कि तत्त्वमीमांसा में यद्यपि हमारा विचार्य विषय चरम अथवा निरपेक्ष वास्तविकता ही होती है किन्तु उस पर विमर्श करने का हमारा दृष्टिकोण भी एक विशेष प्रकार का होता है। हमारा ख़ास उद्देश्य होता है उन परिस्थितियों को 'जानना'

या उनके विषय में सखिलष्ट रूप से विचार करना, जिनको मान्यता देना सभी वैदिक प्रयोजनों के लिए आवश्यक है। वैज्ञानिक अनुसन्धान का इस प्रकार का अभ्युपगम ही ऐसा एकमात्र अभ्युपगम नहीं जिसे चरम वास्तविक के प्रति ग्रहण किया जा सकता हो। उदाहरण के लिए हम भावनात्मक एकता तथा मानसिक शान्ति प्राप्त करने के लिए अपने कार्यात्मक जीवन का संचालन निष्कल होकर विश्व सरचना के उन तत्त्वों के मार्गदर्शन पर छोड़ सकते हैं, जिन्हें हम प्रत्यक्ष रूप में गहनतम और नित्यतम समझते हैं। कार्यात्मक धर्म का तो यह एक बहु-ज्ञात अभ्युपगम है ही। ऊपर से देखने पर जहाँ इस प्रकार का अभ्युपगम इसी प्रकार अनुज्ञेय प्रतीत होता है जिस प्रकार कि सत्यान्वेषी के लिए विशुद्ध वैज्ञानिक अभ्युपगम, वहाँ 'विज्ञान और धर्म की सदावहार लड़ाई' से यह भी अच्छी तरह जाहिर है कि दोनों अभ्युपगम एक से नहीं हैं। ये दोनों अभ्युपगम एक दूसरे से किस तरह सम्बद्ध हैं इस समस्या को हम इस अनुसन्धान के अंतिम भाग में हल करेंगे। इस समय तो हमारे काम के लिए इतना ही काफी है कि हम उन्हें उस चरम वास्तविकता के प्रति जो अन्ततः एक ही रूप में अवश्य चिन्तनीय है, परस्पर अपसारी किन्तु प्रत्यक्षतः एक समान तर्कसंगत अभ्युपगम स्वीकार कर लें। श्री ब्रैडले ने ठीक ही कहा है कि 'निरपेक्ष' के प्रति अपने दृष्टिकोण को ही एक मात्र तर्कसम्मत समझने वाले तत्त्वदर्शी के अपने ही आक्रामक पाप से बच कर तत्त्वमीमांसानुसार कम तर्कसंगत पाप दूसरा नहीं है।

३—आइये अब हम तत्त्वदर्शी के लिए उपर्युक्त रूप से परिभाषित वास्तविकता तथा अनुभूति के अन्तः सम्बन्ध की विशद खोज की ओर फिर से लौट पड़ें। अब हम शायद पहले से अधिक पूर्णतापूर्वक देख सकेंगे कि केवल अव्यवहृत अनुभूति में ही वास्तविकता क्यों पायी जाती है। हम जिस कारण से वास्तविकता को अव्यवहृत अनुभूति का तादात्म्य मानते हैं उसका उस सिद्धान्त से कोई सरोकार नहीं है जिसके अनुसार 'सर्वेदनाएँ' 'मनोनीत' किसी वस्तु की उत्पादन होने के कारण अपने 'बाह्य' कारण के स्वतंत्र अस्तित्व का सीधा प्रमाणपत्र अपने साथ लिये फिरती समझी जाती हैं। अतः हम देख चुके हैं कि (१) अव्यवहृति का अर्थ है अनुभूति के समग्र से एकदम अविभाज्य सङ्गुक्ति और यह भी कि यह अव्यवहृति ऐसी प्रत्येक मनोदशा में संपृक्त होती है जो कार्यात्मक रूप से जीयी गयी है अथवा क्रियात्मक जीवन में होकर गुजरी है; (२) यह कि सर्वेदनाओं की किसी 'बाह्य' कारण पर विशेष रूप से निर्भरता किसी अर्थ में भी अनुभूति का अव्यवहृत दत्त नहीं होती बल्कि वह एक ऐसी विमर्शात्मक प्राक्कल्पना होती है जो अन्य सभी इस प्रकार की प्राक्कल्पनाओं के समान वैध घोषित किये जाने से पहले परीक्षा की तथा औचित्य-निर्णय की अपेक्षा करती है, (३) यह कि वास्तविक का हमने 'स्वतंत्र' मान के साथ तादात्म्य बैठाना एक दार्शनिक भूल है। जैसा कि हमने अभी

वास्तविकता तथा अनुभूति

पाया, जो कुछ केवल स्वतन्त्र है वह हमारे लिए केवल अवास्तविक ही होगा। जो कुछ भी वास्तविक है उस सब का अव्यवहृत अनुभूति में उपस्थित होना, उस वास्तविक का सार्वत्रिक लक्षण है क्योंकि जहाँ तक कोई वस्तु अनुभूति के वस्तुनिष्ठ जीवन की अव्यवहृत एकता में इस प्रकार प्रस्तुत की जाती है वहाँ तक ही उसे ऐसी परिस्थिति अथवा तथ्य के रूप में पेश किया जा सकता है जिसका ध्यान रखना इसलिए आवश्यक है क्योंकि उसके बिना सिद्धि, अथवा पूर्णता अन्यथा प्राप्त न हो सकेगी। कार्यरत जीवन, जैसा कि हम पहले ही जान चुके हैं, सदा ही अनुभूति की ऐसी वस्तुनिष्ठ एकता का नाम है जिसमें किसी मानसिक तथ्य के दोनों ही प्रमेदक पहलू, उसका अस्तित्व और उसकी अन्तर्वस्तु, उसके तत् और कि, प्रमेद होते हुए भी पृथक् नहीं किये जा सकते। किसी दो हुई वस्तु का वैज्ञानिक विमर्ग, जैसा कि हम देख चुके हैं, सदा निरपेक्ष या गुणपरक इस अर्थ में होता है कि अन्तर्वस्तु का प्रक्रिया से मानसिक पृथक्करण ही उस विमर्ग का सार हुआ करता है। इस प्रकार के पृथक्करण द्वारा हम व्यवहृत रूप में, उस पृथक्कृत अन्तर्वस्तु के स्वरूप को ज्यादा अच्छी तरह जानने लगते हैं लेकिन अधिक परिपक्व या पूर्ण होते हुए भी हमारा यह ज्ञान अमूर्त या गुणपरक ही रहता है, फिर भी वह एक ऐसे लक्ष्य या पदार्थ का तद्विषयक ज्ञान तो है ही जो उससे बाह्य है। हम तभी पुनः एक बार वास्तविक अस्तित्व की वस्तुनिष्ठ क्रियात्मकता की ओर लौटते हैं जब विमर्शात्मक प्रक्रिया के फलस्वरूप हमें व्यष्ट प्रक्रिया सार की पुनरावृत्ति में नवीन अर्थ की प्राप्ति होती है।

इसी परिणाम या निष्कर्ष को हम एक और अधिक सार्थक रीति से व्यक्त कर सकते हैं। यह कहना कि वास्तविकता और अव्यवहृत अनुभूति सारतः एक ही है, यह कहने का ही दूसरा तरीका है कि वास्तविक मूलतः वह ही है जो प्रयोजन की प्राप्ति के लिए सार्थक हो। अनुभूति मूलतः उद्देश्यपरक होती है जैसा कि हम साधारण आनन्द और पीड़ा के सम्बन्ध में देख सकते हैं। अनुभूति के इन सीधे से सीधे रूपों के विषय में जो मनोवैज्ञानिक प्रश्न या समस्याएँ उठाई जा सकती हैं उनसे उत्पन्न होने वाली सब तरह की गड़बड़ी और जटिलता के बीच एक बात जो जरूर ही स्पष्ट दिखायी देती है वह यह है कि आनन्द और पीड़ा मौलिक रूप से तत्विकाओं की क्रियाशीलता के क्रमशः अप्रति-हृत तथा प्रतिहृत विसर्जन से सम्बद्ध रहते हैं। आनन्द सफल प्रवृत्ति से अविरोध्य प्रतीत होता है और पीड़ा पराजित अथवा व्यावृद्ध प्रवृत्ति^१ से। और अगर हम

१ डा० स्टाउट की पुस्तक 'मैन्युअल ऑफ साइकोलॉजी' में अनुभूति विषयक सभी समस्याओं का सन्नयन विवेचन देखिए। निस्सन्देह मेरा यह मतलब नहीं कि 'क्रिया-शीलता की सन्नानता' चाहे वह सफल हो या व्यावृद्ध, तथ्यरूपेण, आनन्द या पीड़ा

‘सामान्य प्रकार के आनन्द’ और ‘सामान्य प्रकार की पीड़ा’ नामक विविक्तियों पर अधिक ध्यान न देते हुए उन्हें विगिष्ट अथवा निर्धारित आनन्द या पीड़ा के रूप में अथवा

की पूर्वगामिनी और अनुकूलक होती है। इसके विपरीत यह हमारे अनुभव का एक परिचित तथ्य है कि अपने प्रयोजनों या उद्देश्यों की पराजय की अनुगामिनी पीड़ा द्वारा ही हमें पहले-पहल पता चलता है कि हमारे प्रयोजन या उद्देश्य क्या थे। उदाहरण के लिए, किसी आदमी को तभी पता चलता है कि वह किसी से प्रेम करता था, जब उसकी प्रेमिका द्वारा उसके प्रतिद्वन्द्वी को दी गयी अधिमान्यता से उत्पन्न पीड़ा का उसे अनुभव होता है। और इससे अधिक अन्य कुछ भी इतना निश्चित नहीं प्रतीत होता कि अनेक आनन्द जैसा कि प्लेटो ने बहुत पहले ही जान लिया था, ‘कार्यात्मक सकल्प’ से एकदम स्वतंत्र अर्थात् उस सकल्प के आधीन नहीं हुआ करते।

इस अवसर पर मुझे एक ही बार में यह चेतावनी दे देना उचित प्रतीत होता है कि कुछ निम्नलिखित भ्रान्त धारणाओं से हमें सावधान रहना चाहिए। (अ) जब मैं अनुभूति या सचेदना को ‘प्रयोजनात्मक’ अथवा ‘उद्देश्यपरक’ कहता हूँ तब मेरा अभिप्राय उसके बारे में ऐसा कोई अभ्युपगम बना लेना नहीं होता कि उसके लिए किसी मार्गदर्शी लक्ष्य अथवा उद्देश्य के चैतन्य प्राप्ति का पूर्वग्रह आवश्यक होता ही है, ऐसा अभ्युपगम स्वयं मेरे ही मनको अत्यन्त उत्तेजक लगेगा। मेरा मतलब तो केवल इतना ही है कि तत्पर्ययः चेतन जीवन की प्रक्रियाएँ उन परिणामों द्वारा ही बोद्धव्य हुआ करती हैं, जिनमें जाकर वे स्वयं समाप्त हो जाती हैं तथा जिन्हें अनुरक्षित रखने का वे यत्न करती हैं, इसके अतिरिक्त यह भी कि वे सब मिलकर अभिरुचि सातत्य के उस प्रकार को अन्तर्गस्त किये रहती हैं जो अवधान का अंग हुआ करता है। (ब) यदि अवधानात्मिका अभिरुचि आवश्यक रूप से वास्तविक सकल्प या वास्तविक चेतन प्रयत्न नहीं तो वास्तविक ‘इच्छा’ तो वह उससे भी कम आवश्यक रूप से है। मेरे लिए, श्री ब्रैंडले के समान, (देखिए अक्टूबर, १९०२ के ‘माइण्ड’ में प्रकाशित उनका लेख) जहाँ किसी प्रक्रिया के परिणाम का कोई आदर्श प्राप्ति नहीं होता वहाँ न तो वास्तविक वांछा ही होती है न ही कोई वास्तविक सकल्प और चूँकि मैं नहीं देख पाता कि सब प्रकार के अवधान में आदर्श प्राप्ति भी समाहित होता है अतः प्रोफेसर रॉयस से इस बात में सहमत नहीं हो सका कि अन्तिम या चरम वास्तविकता ‘किसी विचार का आन्तरिक आशय’ मात्र ही होती है।

मेरा अपना अभिप्राय, इस नोट के प्रारम्भ में दिए गये उदाहरण के सदृश से

एक जटिल भावनात्मक स्थिति के रूप में ग्रहण नहीं करते तो स्थिति और भी स्पष्ट हो जाती है। ऐसा अस्तित्व ही, जिसके व्यवहार का निर्धारण, चेतनापूर्वक अथवा अचेतन रूप में लक्ष्यो या प्रयोजनों द्वारा हुआ करता है—अस्तित्व प्राप्त करने में उमी सीमा तक समर्थ प्रतीत होता है जहाँ तक वे प्रयोजन अग्रगत अथवा बाधित आनन्दपूर्ण या पीडाप्रद, हर्षमय, दुःखमय अथवा मले या बुरे हो। इसलिये हमारा प्रारम्भिक निर्णय कि वास्तविकता उसमें पायी जाती है जो अव्यवहृत रूप से अनुभव किया जाय न कि उसमें जो अनुगत विमर्शाय विस्लेषण द्वारा अनुभूति के साथ हुए अपने सयोजक से पृथक्कृत हुआ हो, तथा हमारा वाद का यह कथन कि वास्तविक वह है जिसका ध्यान रखने को हम अपने उद्देश्यों की पूर्ति के लिए वाध्य हैं, दोनों ही पूरी तरह संपाती हैं।

इस बात को एक उदाहरण द्वारा और भी स्पष्ट किया जा सकता है। मान लीजिए छोटे या बड़े महत्व के किसी प्रयोजन के कारण अगले शहर में मेरा तुरन्त उपस्थित होना जरूरी हो जाता है तब वे सब रास्ते जिनके द्वारा उस शहर तक पहुँच सकूँ, मेरे लिए ऐसी परिस्थितियाँ बन जाती हैं उन सबका ख्याल रखना मेरे लिए जरूरी हो जाता है और अगर मैं चाहता हूँ कि मेरा महत्वपूर्ण प्रयोजन असफल या व्यायद्ध न हो तो मुझे अपने चलने को उन परिस्थितियों के अनुकूल बनाना ही पड़ेगा। हो सकता है कि उस शहर तक पहुँचने के वैकल्पिक मार्ग हो और यह भी संभव है कि मार्ग एक ही हो। हर हालत में, मेरे उद्देश्य या प्रयोजन के लिए जो भी विकल्प शेष रहेंगे वे कठोरता-पूर्वक मर्यादित ही होंगे। गणितीय समाव्यता की तौर पर मैं या तो 'अ' से 'ब' तक अनिश्चित सख्याक मार्गों से पहुँच सकता हूँ। यदि मुझे यही यात्रा एक वास्तविक तथ्य के रूप में किसी दत्त दिवस पर और सचरण के तत्काल वर्तमान साधनों द्वारा ही करनी पड़े तो समाव्य मार्गों की सैद्धान्तिक अनन्तता अतिशीघ्र ही धटकर, लग-

अधिक स्पष्ट हो जायगा। कोई आदमी तभी पहले-पहल समझ पाता है कि उसे प्रेम हो गया है जब प्रतिद्वन्द्वी की सफलता से उसे पीड़ा पहुँचती है। जहाँ तक यह बात इस प्रकार घटित होती है वहाँ तक कोई वास्तविक या क्रियात्मक संकल्प नहीं होता। न अतितराभावी वास्तविक ही होती है न वास्तविक वांछा। लेकिन—और यही मेरा कथन बिन्दु है—उसे पीड़ा का अनुभव तब तक न हुआ जब तक कि उसके प्रतिद्वन्द्वी सफलता से मौलिकतः अग्रिमायागी अथवा उद्देश्यपरक प्रकार की निर्धारित मनोवैज्ञानिक प्रवृत्ति का सफल वाद-बिन्दु व्यायद्ध नहीं होता। हो सकता है कि असफलता पहली बार इस प्रकार की प्रवृत्ति की उपस्थिति से अवगत कराये लेकिन उस प्रवृत्ति को अपनी असफलता की एक परिस्थिति के रूप में वहाँ पहले से जरूर मौजूद रहना चाहिए।

भग दो या तीन की संख्या तक ही रह जायगी । इसे और सरल रूप में प्रकट करने के लिए हम ऐसा उदाहरण लेगे जहाँ एक ही मार्ग ग्राह्य हो । यह उपलब्ध एक मार्ग ही मेरे लिए 'वास्तविक' मार्ग होगा । और वह गणितीय रूप से संभाव्य मार्गों की अनिश्चित या अनन्त संख्या की तुलना में विषम होगा ठीक इसलिये कि मेरे प्रयोजन अथवा उद्देश्य की निष्पत्ति मेरे लिए उस एक मार्ग को ग्रहण करने के अतिरिक्त अन्य कोई विकल्प गैर नहीं रखती अपितु उसे ही ग्रहण करने को मैं बाध्य हो जाता हूँ । गणितीय रूप से संभाव्य असंख्य मार्ग मेरे लिए इसलिए अवास्तविक हैं चूँकि उन सबको एक सद्गुण संभाव्य मार्गमात्र मान लिया गया था । किसी वास्तविक उद्देश्य या प्रयोजन द्वारा उनमें से किसी एक या किसी निश्चित सत्यक मार्ग या मार्गों की मर्यादा मेरे लिए निर्धारित नहीं है न उसके द्वारा मैं उनकी विचित्रताओं के अनुसार अपने आपको ढाल लेने के लिए अथवा अपने लक्ष्य में असफल होने के लिए ही मैं बाध्य हूँ । वे मार्ग 'काल्पनिक' अथवा 'केवल संभव' ठीक इसलिये हैं कि उनका ऐसी अनुमति या अनुमति के साथ कोई निर्धारित सम्बन्ध नहीं है जो निर्धारित प्रयोजन की अभिव्यक्ति हो ।

इस उदाहरण द्वारा हम समझते हैं कि वह वास्तविक जो केवल 'संभाव्य' अथवा 'केवल विचारित' का प्रतिमुख हो सदा व्यष्ट ही होता है । 'अ से ब' तक पहुँच सकने के गणितीय रूप से कल्पना संभाव्य मार्गों की संख्या की कोई निश्चित गणना नहीं है, किन्तु किसी वस्तुनिष्ठ या ठोस व्यष्ट प्रयोजन की पूर्ति के लिये केवल एक ही, अथवा परिशुद्धरूपेण निर्धारित संख्याक मार्ग हुआ करता है । (इस प्रकार मैं यदि 'ब' तक की यात्रा एक दत्त समय के भीतर करने के लिए बाध्य होऊँ तो मुझे रेलवे द्वारा अनुत्तरित मार्ग का ही अवलम्बन करना पड़ेगा ।) अतः सर्वत्र रूप से यह बात सामान्यतः सर्वविदित ही है कि जहाँ विचार सर्व सामान्य है वहाँ वास्तविकता जिसके विषय में हम विचार करते हैं तथा जिसे हम अपने विचार के परिणाम के रूप में विवेक मान कर चलते हैं, मदा व्यक्तिनिष्ठ या व्यष्ट ही हुआ करती है । केवल प्रकल्प की सामान्यवर्णिता के मुकाबले में वास्तविक की इस व्यक्तिनिष्ठता का स्रोत या सिद्धान्त क्या है, अब यह देखना है । यह स्रोत वास्तविक प्रयोजन के साथ वास्तविकता का ठीक वह सम्बन्ध ही है जिसके बारे में हम उपर बता चुके हैं । विचार के निष्कर्ष सामान्य इसलिए होते हैं क्योंकि वैज्ञानिक चिन्तन के प्रयोजनार्थ हम अनुभव के 'कि' को उसके 'तत्' से पृथक् कर एकाकी बना देते हैं, हम जो कुछ हमारे सामने प्रस्तुत होता है उसके स्वरूप पर, उसे उस अनन्य प्रयोजन से जो हम तक पहुँचने वाली अनुमति में व्यक्त होता है, पृथक् कर के विचार किया करते हैं । हमारे शब्दों में वैज्ञानिक चिन्तन की सन्त्यागों का एक ही आरूप हुआ करता है अर्थात् यह कि 'हमारे चिन्तन और क्रिया अथवा कार्य को परम्पर

सगत बनाये रखने का हमारा सामान्य उद्देश्य अमुक प्रकार की परिस्थितियों में किस प्रकार सिद्ध किया जा सकता है ?' उसका प्रारूप कभी भी इस प्रकार कानही हुआ करता कि 'इस निर्धारित प्रयोजन की सिद्धि के लिए मुझे किस बात का ध्यान रखना आवश्यक होगा।' इन दोनों प्रारूपों की इस भिन्नता का कारण एकदम स्पष्ट है। 'इस निर्धारित प्रयोजन' को विचार या चिन्तन का विषय बनाकर मैं स्वतः ही उसके 'तत्' में से उसके 'कि' को निकाल बाहर करता हूँ और उसे एक मामूली दृष्टान्त अथवा एक विशिष्ट प्रकार का उदाहरण मात्र मान लेता हूँ। जब तक यह प्रयोजन वास्तविक जीवन में वस्तुतः ओतप्रोत या अन्तर्हित तथा उसकी अव्यवहत अनुभूति का निवारक बना रहता है तब तक वह एक ऐसा पूर्णतः परिमित अनन्य 'तत्' रहता है जिसपर विचार किया जाय तो वह अनिर्धारित सख्याक सदृश समाव्यताओं का एक प्रकार ही बन जाता है।

अब, यहाँ अत्यन्त सावधान होकर यह बात ध्यान में रख लेना आवश्यक है कि अव्यवहत अनुभूति के तथ्यो अथवा पदार्थों की उस व्यष्टता का स्रोत जिसके द्वारा हम विज्ञान की सामान्यताओं अथवा उसकी अमूर्त या गुणपरक समाव्यताओं से उनका वैषम्य बैठा पाते हैं, किसी वास्तविक अनुभूति में अभिव्यक्ति हुई, प्रयोजन की अनन्य व्यष्टता ही है। इस विचार-विन्दु पर और भी विशद विचार करना इसलिए भी अधिक आवश्यक है क्योंकि यह जनविदित किन्तु भ्रान्त मत लोगों में घर कर गया है कि अवकाश तथा कालक्रम में स्थान ग्रहण करना ही वास्तविक अस्तित्व की व्यष्टता का स्रोत है। लोग बहुधा कहा करते हैं कि वैज्ञानिक सत्य इसलिए सामान्य होता है क्योंकि उसका सम्बन्ध सभी स्थानों तथा कालों से रहता है। 'वास्तविक' तथ्य इसलिए व्यष्ट होता है क्योंकि वह होता है वह जो 'यहाँ' और 'अभी' अथवा 'अत्र' और 'अबुना' है। लेकिन हमें यह समझ लेने योग्य होना चाहिए कि उपर्युक्त प्रकार के विवरण से तार्किक निर्भरता का वास्तविक क्रम एकदम पलट जाता है। अवकाश और काल में अवस्थिति मात्र, केवल इस कारण से ही व्यक्तीकरण का एक सच्चा सिद्धान्त कभी नहीं हो सकती कि अवकाश का कोई विन्दु तथा काल का कोई क्षण, उन वस्तुओं और घटनाओं से विलग होने पर भी जो उस अवकाश और काल को आपूरित करती हैं, हमारे प्रेक्षणार्थ^१ किसी तरह अन्य सभी विन्दुओं तथा क्षणों से अप्रभेद्य होता है।

- १ क्या 'स्थिति' स्वयं 'सापेक्ष' होती है या 'निरपेक्ष', इस अत्यन्त कठिन समस्या के पूर्व-निर्णय की बात को बरकाने के लिए इस प्रकार की उपाधि या शर्त जोड़ देना आवश्यक है। सौभाग्य से हमारी तर्कना, समस्या के निर्धारण पर निर्भर नहीं है। अगर लाल और नीला जैसी निरपेक्ष बातों तक में भिन्नता पायी जाय तो हमारी इस तर्कना का जोर कम न होना चाहिए, वह जोरदार ही रहेगी।

दूसरी ओर इसके विपरीत वे स्थान और समय, तथा वे वस्तुएँ और घटनाएँ जो उन स्थानों और समयों को घेर कर बैठी होती हैं, जीवनों की उन अनन्य अवस्थाओं के साथ, जो अनन्य और व्यष्ट प्रयोजन का मूर्तरूप होती हैं—केवल अपने सहसम्बन्ध के कारण ही हमारे लिए स्वयं अनन्य और व्यष्ट बन जाती हैं। मेरे लिए 'यहाँ' अथवा 'अत्र' का अर्थ है वह स्थान जहाँ इस समय मैं हूँ, और 'अभी' या 'अधुना' का अर्थ है वे प्रयोजन जिनकी अपनी अनन्यता के कारण मैं इस दुनिया में अनन्य बन जाता हूँ, इस प्रकार लगता है कि हम इस सार्थक निष्कर्ष पर पहुँच गये हैं कि निष्पादन की यह अनन्य अवस्था हमारे इस कथन में निहित है कि 'वास्तविकता अनुभूति है' उसमें आगे के ये तर्कवाक्य कि 'वास्तविकता पारम्पर सोद्देश्य होती है' तथा 'वास्तविकता अनन्यत व्यष्ट होती है' भी शामिल हैं।

४—हम पहले ही देख चुके हैं कि जब हम वास्तविकता का अनुभूति से तादात्म्य जँठाते हैं तब इसका यह मतलब नहीं होता कि हम अपनी उस अनुभूति के साथ जो वास्तविक जीवन में हमें जिस रूप में प्राप्त होती है उस वास्तविकता को तदात्म मानते हों या उससे भी घटिया यह बात मानते हों कि वह मेरी अपनी उस अनुभूति की तदात्म है जिसे हमने किसी चेतन या अचेतन दार्शनिक अभिमत के अनुसार पुनर्गति किया हो। वास्तव में मेरी अनुभूति पूर्णतया और एकतानता की उन परिस्थितियों की शर्तों को पूरा करने में एकदम असमर्थ हुआ करती है जिन्हें पिछले खण्ड में हमने 'शुद्ध' अथवा पूर्ण अनुभूति के लिए अनिवार्य पाया था। हमारी उस अनुभूति की सदोपतातीन प्रकार से प्रकट होती है: (१) जैसा कि हम पहले ही देख चुके हैं, उसके अन्त तत्त्व सदा ही खडित हुआ करते हैं। अस्तित्व के समस्त ऐश्वर्य का रही से रही अंग ही उसमें पाया जाता है। जिन प्रयोजनों और अभिरुचियों से मेरा चैतन्य जीवन बनता है वे उस अनुभूति में अत्यन्त सिकुड़ी-सिकुड़ी सी और सीमित होती हैं। विश्व के अधिकांश तथ्य अर्थात् उन परिस्थितियों का अधिक माग, जिनका ध्यान रखना दुनिया के निवासियों के अभीष्ट प्रयोजनों अथवा लक्ष्यों की पूर्ति के लिए आवश्यक होता है मेरी अपनी वैयक्तिक अथवा व्यष्ट अभिरुचियों के—कम से कम उन अभिरुचियों के, जिनके प्रति मैं कभी भी स्पष्ट रूप से जागरूक होता हूँ—क्षेत्र के बाहर ही हुआ करता है। अब चूँकि मेरे व्यष्ट प्रयोजनों के हेतु उन तथ्यों का कोई मूल्य नहीं होता इसलिए वे मेरी विविष्ट अनुभूति में सीधे ही प्रविष्ट नहीं होते। या तो मैं उनके विषय में कुछ भी नहीं जानता या उन्हें जितना भी जान पाता हूँ, वह अप्रत्यक्ष रूप से उन अन्य लोगों के साक्ष्य के आशार पर ही जान पाता हूँ, जिनके जीवन में वे वास्तव में और प्रत्यक्ष रूप से सार्थक हो चुके हैं। और फिर ये अन्य लोग भी अपनी-अपनी उन व्यष्ट अभिरुचियों के आशार पर ही, जिनके द्वारा वे मुझसे अलग पहचाने जा सकते हैं, उस तथ्यात्मक वास्तविकता के, बाहरी रूप से

उतने ही अवगत होते हैं, जितना कि मैं स्वयं ।

(२) इसके अतिरिक्त अपने ही लक्ष्यों और अभिरुचियों में भी मेरी अन्तर्दृष्टि अत्यन्त सीमित प्रकार की होती है। पहले तो वह उन लक्ष्यों और अभिरुचियों का एक छोटा-सा खड भर ही होती है जो अनुभूति के किसी वास्तविक क्षण में अव्यवहृत रूप से अनुभूत विषयक सदा प्रदत्त रूप से पायी जाती है। वस्तुतः अनुभूत को, हमें, ज्यादातर सैद्धान्तिक रूप से ऐसी बुद्धिपरक अर्थ योजनाओं द्वारा, जो भूतकाल तक स्मृति के रूप में और भविष्य तक प्राग्ज्ञान के रूप में चला करती है व्यक्त करना होता है। और दोनों ही प्रकार की ये बौद्धिक अर्थ योजनाएँ अपरिहार्य होने पर भी, तर्कामासों द्वारा बुरी तरह दूषित होती हैं। दूसरी बात यह कि इस प्रकार की बौद्धिक अर्थ योजना की पूरी-पूरी सहायता होते हुए भी मैं, एकाकी और सगत लक्ष्य या प्रयोजन के भूत रूप अपने इस जीवन के समग्र अर्थ, को पूरी तरह से समझ पाने में कभी सफल नहीं हो पाता। मेरे प्रयोजनों में से बहुत-से प्रयोजन कभी भी स्पष्ट चेतना में पर्याप्त रूप से इतने नहीं उभर पाते जिससे उन्हें स्पष्ट रूप से सिद्ध किया जा सके। उनमें से जो इस प्रकार उभर भी पाते हैं उनकी शकल देखकर लगता है कि उनमें परस्पर कोई व्यवस्था—क्रमिक सम्बन्ध ही नहीं है। तब कोई आश्चर्य नहीं कि वे 'वास्तविकताएँ' अथवा 'तथ्य', अपने प्रयोजनों के निष्पादन हेतु जिनको ध्यान में रखने की बात मैं सीखता हूँ, प्रायः किसी विभ्राट के अश-से लगते हैं न कि किसी ऐसी क्रमबद्ध व्यवस्था के जैसा कि इस दुनिया को, अगर हम उसे उसके सच्चे रूप में देख पायें तो, मानने के लिए वाध्य हों।

(३) अन्त में हमारे पास इतने गंभीर आधार यह मानने के लिए मौजूद हैं कि जिन वास्तविकताओं का ध्यान हम रखते भी है उनके भी उन पहलुओं के सिवाय जो मेरी विशिष्ट अभिरुचियों या स्वार्थों के लिए सार्थक होने के कारण मेरा ध्यान आकर्षित करते हैं अन्य किन्हीं पहलुओं पर मेरी नजर नहीं जाती। अपने साथी मनुष्यों से सम्बद्ध आश्चर्यजनक अनुभवों से मैं जो कुछ सीख पाता हूँ वह सार्वार्थिक सत्य भी हो सकता है अर्थात् प्रत्येक अस्तित्ववान् वस्तु के अनन्त पक्ष या पहलू उन पहलुओं के सिवाय भी होते हैं जिनकी ओर हमारा ध्यान इसलिए आकर्षित होता है चूँकि वे हमारे प्रयोजनों के लिए अचिक महत्त्व के होते हैं। हमारी परिचित वस्तुओं में से अधिकांश में, लक्षणों की ऐसी अनन्तराशि मौजूद हो सकती है जिसे हम केवल इसलिए नहीं देख पाते चूँकि उसका कोई आर्थिक मूल्य इंसानी बाजार के लिए नहीं होता। इन्हीं सब कारणों से, हमें अपनी सीमित अनुभूतियों का उस अनुभूति के साथ जिसके बारे में हम कह चुके हैं कि 'वास्तविक' होने के लिए उसके साथ नट्थी होना पड़ता है और नट्थी होने अथवा ओतप्रोत होने से ही वास्तविक बनता है, तादात्म्य बिछाने से एकदम

वर्जित किया गया है। इसके अतिरिक्त इस अनुभूति को हम विज्व की मानवीय या अन्य परिमित और इन्द्रिय-वेधी मत्ताओं की समष्टि की 'सामूहिक अनुभूति' का तदात्म ही कह सकते हैं। यह बात एक नहीं अनेक कारणों से स्पष्ट हो जाती है। पहले तो 'सामूहिक अनुभूति' पद का यदि कोई अर्थ है तो वह एक व्याधानी पद है। क्योंकि हम देख चुके हैं कि लक्ष्य और अभिरुचि या स्वार्थ की अनन्य या अद्वितीय व्यष्टिना अनुभूति का आवश्यक या मौलिक लक्षण है, और हम ने कम इस माने में तो एक नहीं या सच्ची अनुभूति का किनी व्यष्टिकता की अनुभूति होना आवश्यक ही है, और किनी प्रकार का समुदाय या समूह, व्यष्टिकता ही नहीं सकता। अतः यह तर्काधित 'मानूहिक अनुभूति' किनी प्रकार की एक अनुभूति नहीं है अपितु वह अनुभूति की ऐसी अनिवारित बहुलता है जिसे किनी एक अभिधान के नीचे ढाल कर केवल इकट्ठा भर कर दिया गया है। यदि हम इन कठिनाई ने किनी तरह पार पा नी लें तो एक और बड़ी कठिनाई हमारे सामने आ खड़ी होती है। परिमित व्यष्टियों की विभिन्न अनुभूतियाँ, सब, जैसा कि हम कह चुके हैं, खण्डखण्डीय तथा कम या अधिक असंग्लित होनी हैं। उन सबको जोड़ मिलाकर आप कभी भी ऐसी एक अनुभूति प्राप्त नहीं कर सकते जो सर्वग्राहिणी और सर्वत एकतान हो। अगर खण्डबुद्धि ही उनका एकमात्र दोष होना तो यह सोचा जा सकता था कि अगर ऐसा कोई वाहरी प्रेक्षक मौजूद हो सकता जो उन सब खण्डों को एकदम देख पाता तो नम्र था कि उन सबकी कमियों की पूर्ति मात्र एक दूसरे के द्वारा करके उन्हें एक समग्र रूप दिया जा सकेगा। लेकिन हमारी परिमित अनुभूतियाँ न केवल खंडीय ही हैं बल्कि बहुतायत से परस्पर व्याधातिनी और आन्तरिक रूप से दुर्बलस्थित भी। निस्सन्देह हमारा विश्वास हो सकता है कि उनके परस्पर व्याधात आमानी मात्र है और यह कि अगर हम स्वयं अपने अन्तरगत लक्ष्यों और प्रयोजनों के प्रति पूर्णतः जागरूक या सचेत हो सकते तो तत्काल ही हम एकतान व्यवस्था के रूप में समग्र वास्तविकता के प्रति भी जागरूक हो सकते। लेकिन हम ऐसा कभी कर नहीं पाते, और आगे चलकर हम देखेंगे भी कि अपनी इस परिमित के कारण ही हम अपने जीवनो की सार्थकता के प्रति इस प्रकार की आपूर्ति अन्तर्दृष्टि कभी भी प्राप्त नहीं कर पायेंगे। इसीलिए ऐसी अनुभूति जिसके लिए सारी वास्तविकता एकतान समग्र के रूप में प्रस्तुत हो, हमारे द्वारा अविकृत आक्षिप्त और अपूर्ण अनुभूतियों की कोई नकल या अनुकृति मात्र नहीं हो सकती।

इस प्रकार, हम जोर देकर यह कहने के लिए मजबूर हो जाते हैं कि ऐसी अतिमानव अनुभूति का अस्तित्व आवश्यक है जिसमें एक पूर्ण और एकतान व्यवस्था के रूप में सत्य का समग्र समार प्रत्यक्षत प्रस्तुत रहे। यह देखा जा चुका है कि किसी इन्द्रियवेद्य अनुभूति ने अथवा संवेदना के समग्र में प्रस्तुत होने के अतिरिक्त,

वास्तविकता का कोई अर्थ ही नहीं होता साथ ही उसे उस सब को अनियत रूप से अनुभवानुभूतिमान्त करते भी देखा गया, जिसे किसी भी सीमित अनुभूति के क्षणों में प्रत्यक्षत प्रस्तुत पाया जा सकता है। यदि यह निष्कर्ष ठीक हो तब हमारे निरपेक्ष को ऐसे चेतन जीवन की सत्ता दी जा सकती है जो अपनी अनुभूति की अन्तर्वस्तु के रूप में, अस्तित्व की सकलता को एकदम समेट कर एक आदर्श और व्यवस्थित इकाई बन गया हो। इस प्रकार की परिकल्पना की अपनी कठिनाइयाँ होती हैं। इस प्रकार की सर्वाधानी अनुभूति को भौतिक प्रकृति के साथ और हमारी अपनी परिमित अनुभूति के साथ क्योकर सबद्ध मानना जरूरी है। ये ऐसी समस्याएँ हैं जिन पर हम इस पुस्तक के अगले दो खण्डों में विचार करेंगे। इन समस्याओं को काफी पेचीदी पायेंगे अतः यह ठीक ही होगा अगर हम पहले से ही इस समाधान का सामना करना शुरू कर दें कि सबव है निरपेक्ष अनुभूति संबंधी हमारा ज्ञान अत्यन्त सीमित सिद्ध हो, साथ ही अत्यन्त परीक्षात्मक भी। वह ऐसा ही है, ऐसी बात जोर देकर कहने को हम मजबूर-से मालूम उस प्रयत्न के कारण ही देते हैं जो वास्तविकता विषयक अपनी धारणा में सगत अर्थ का अध्याहार करने के लिए हम किया करते हैं, लेकिन वह है क्या इससे स्वयं अधिकार अनभिज्ञ होने की बात हमें स्वीकार तो करना ही होगा।

अपने विवेचन की वर्तमान परिस्थिति में हम कम से कम यहाँ तक जरूर आ सकते हैं। सर्वाधानी और सगत अनुभूति की व्योरेवार सरचना या वनावट हमारी अपनी खडलडीय और असगत अनुभूति से कितनी भी भिन्न क्यों न हो लेकिन अगर उसे अनुभूति जरा भी बन रहना है तो उसे अपने अन्तःसार को उस सामान्य तरीके से ही ग्रहण करना होगा जो प्रत्यक्ष अनुभूति मात्र के लिए एक स्वाभाविक तरीका बन चुका है। उसे उन अन्तर्वस्तुओं का ध्यान रखना होगा और उनके प्रति जागरूक रहना होगा और अगर उसे किंचित् मात्र भी प्रत्यक्ष अनुभूति बने रहना है तो, वह और भी अधिक बाध्य होगी कि उन अन्तर्वस्तुओं की उस सरचनात्मक एकता का जो किसी सश्लिष्ट योजना अथवा प्रयोजन की प्रतिमूर्ति हुआ करती है—ध्यान रखे। हमें उसका ध्यान एक ऐसी व्यवस्थागत इकाई के रूप में करना होता है जिसमें केवल वे सब 'तथ्य' ही शामिल हों जिनका ख्याल हमारी विभिन्न अनुभूतियों को रखना पड़ता है वल्कि वे सब प्रयोजन भी जिन्हें वे व्यक्त करती हैं। इसलिए यह स्वाभाविक ही है कि जब हम इस प्रकार की किसी चरम अनुभूति की, अपने चेतन जीवन के रूप में, कोई निकटतम परिकल्पना करें तो उसका ध्यान परिपूर्ण ज्ञान के अविरोध समग्र के साथ हुए सर्वोच्च सकल्प के समेल के रूप में ही करें। लेकिन हमें याद रखना होगा कि इस प्रकार की अनुभूति के लिए ठीक इसीलिए कि वह स्वभावतः सर्वाधानी होती है—उसके 'तत्' और 'कि' दोनों ही अवियोज्य होते हैं। अतः तद्विषयक ज्ञान का

स्वरूप तथ्य जगत् की व्यष्टि रचना विषयक प्रत्यक्ष अनादृष्टि प्रकार का होना चाहिए न कि संभाव्यताओं के सवधी सामान्यीकरण प्रकार का तथा उसके संकल्प का स्वरूप भी ऐसा प्रयोजनात्मक होना आवश्यक है जो हमारे अपने प्रयोजन के असदृश सदा चेतनापूर्वक इस तरह व्यक्त किया जा सके कि जिन तथ्यों के प्रति वह जागरूक^१ हो उनसे पूर्णतः एकतान तथा स्वयं परिपूर्ण हो। चूँकि ज्ञान और सकल्प में हमारे लिए अनुभूति की 'कि' और 'तत्' विषयक असंगति अन्तर्ग्रस्त रहती है अतः वे ऐसी पूर्णतः सतोषजनक अभिवाएँ नहीं हैं जिनके द्वारा निरपेक्ष^२ के जीवन का स्वरूप बखाना जा सके। इस प्रकार के जीवन का पर्याप्ततम अनुस्यूी संभवतः प्रत्यक्ष अन्तर्दृष्टि के साथ उस सन्तुष्ट अनुभूति या भावना के उस संयोजन में हमें शायद मिले, जिसका अनुभव व्यक्तियों के गहरे और बुद्धिपरक प्रेम से हमें होता है। प्रेम की अन्तर्दृष्टि को हम 'ज्ञान' कह सकते हैं लेकिन विज्ञान के सापेक्षिक प्रकार के सार्वत्रो से यह ज्ञान विलकुल ही दूसरी तरह का है। मैं अपने मित्र को जानता हूँ लेकिन ऐसे व्यक्ति के रूप में नहीं जो इस या उस साधारण श्रेणी का विषय हो जिसके बारे में शरीरशास्त्र, मनोविज्ञानशास्त्र अथवा नीतिशास्त्र सवधी कुछ समस्याएँ खड़ी की जा सकती हो, बल्कि वैयक्तिक अभिरुचि के एक अद्वितीय—कम से कम मेरे लिए—केन्द्र के रूप में। इसके अतिरिक्त मेरे मित्र के साथ के मेरे सम्बन्धों में, जब तक कि वे सन्तुष्ट प्रेम के सम्बन्ध बने रहते हैं—मेरी व्यष्टि अभिरुचियाँ पूर्णतम रूप में भूर्त रहती हैं। लेकिन स्नेह या प्रेम करने का सकल्प या इच्छा वहाँ पहले असन्तुष्ट रूप में नहीं हुआ करती और न पूर्वता ही बाद में, उद्देश्यपरक उपायों द्वारा किसी प्रक्रिया के परिणाम के रूप में उसके साथ जोड़ी जाती है। प्रयोजन और उसका कार्यान्वयन दोनों ही साथ-साथ शुरू से आखीर तक अखण्ड एकाकार रूप में वहाँ मौजूद रहते हैं और जब तक ऐसा नहीं

१. चूँकि यदि ऐसा न हो तो जो तथ्य निरपेक्ष के प्रयोजनों और स्वार्थों से बाध्य होंगे, वे उसके लिए ऐसे 'परदेशी' तथ्य होंगे जो बाहर से 'दत्त' होंगे और अनुभूति के समग्र स्वरूप से उनकी कोई व्यवस्थित एकतानता न होगी। इस प्रकार सव तथ्यों की संपूर्णतः व्यवस्थित एकता, उस सर्वाधारो अनुभूति के बाहर की वस्तु होगी जिसे 'प्राक्कल्पनाश्चित' या 'एक्स हाइपोथिसोड' होना चाहिए था।

२. 'विचार और सकल्प के समेल' के रूप में निरपेक्ष की ऐसी परिकल्पना के असतोष-पूर्ण होने के विषय में अधिक विवेचन यदि अभीष्ट हो तो उसके लिए देखिए खण्ड ४ अध्याय ६ अनुच्छेद १ जहाँ यह दिखाया गया है कि ज्ञान और सकल्प, वास्तविक ज्ञान और वास्तविक संकल्प के रूप में परिमित सत्वों में ही पाये जाते हैं।

होता तब तक मित्रता—सच्ची पारस्परिक मित्रता का वहाँ अभाव ही रहता है।^१ इस प्रकार के किसी सामान्य चलन के अनुसार हम अपने लिए इस प्रकार की चेतना का सर्वोत्तम निरूपण करेंगे जिसका श्रेय हम सर्वग्राहिणी जगदनुभूति को ही देंगे। लेकिन इतना ध्यान हमें जरूर रखना होगा कि हमारे अपने जीवनो की खडखडीयता के कारण प्रयोजनो के जिस तादात्म्य पर मित्रता आधारित रहा करती है वह कभी भी इतना निकट और घनिष्ठ नहीं हो सकता कि उसे निरपेक्ष^२ में वर्तमान समग्र अनुभूति विषयक चरम एकता का पर्याप्त प्रतिनिधि कहा जा सके।

५—यहाँ एक सुखद तर्काभास के बारे में चेतावनी के दो शब्द कह देना उचित होगा। यदि हमारी माँग के अनुरूप निरपेक्ष अनुभूति कही मौजूद हो तो उसके सामने उन सब वास्तविकताओं का जिन्हें हम अपने पर्यावरण की अन्तर्वस्तुओं के रूप में जानते हैं—प्रस्तुत होना आवश्यक है। साथ ही उनका अपने उस रूप में—जिसमें अपनी पूर्णता के समय वे वास्तव में आ जाती हैं—प्रस्तुत होना भी आवश्यक है। लेकिन इस बात की भी सावधानी हमें रखना है कि कही हम यह अनुमान लेकर न चले कि हमारा पर्यावरण किसी उस अनुभूति को जो उसे उसके वास्तविक रूप में ग्रहण करती है, जिस

१. अर्थात् यदि सकल्प या इच्छा का अर्थ वास्तविक अध्यवसाय या इच्छा माना जाय, तब प्रेम और 'प्रेम करने की इच्छा या सकल्प' दोनों का स्वतः अस्तित्व नहीं हो सकता, उस हालत में जब सकल्प का अनुचित अर्थ 'स्यायी' अभिवृत्ति या प्रयोजन लगायें तो बात दूसरी ही होगी।

२. दर्शन शास्त्र के इतिहास के विद्यार्थी को फिर से उन आधारों की याद आ जायेगी जिनके कारण स्पिनोजा ने अपने ईश्वर में 'बुद्धि' और 'इच्छा' नामक वस्तुओं के उनके सही मानों में अध्याहार के प्रति एतराज किया था, साथ ही ईश्वर की तीसरे प्रकार के अथवा 'अन्तःप्रज्ञान' की तथा अपने प्रति उस अनन्त बौद्धिक प्रेम की भी याद आ जायेगी जिसका इतने जोरों के साथ प्रतिपादन 'एथिक्स' के पाँचवें भाग में किया गया है। इसी तरह के कारणों से अनुभूति की चरम एकता को व्यक्त करने के लिए 'प्रयोज्य अथवा उद्देश्यपरक 'अभिधाओं' की अपेक्षा 'आंगिक एकता' को अधिमान्यता दी गयी है। लेकिन आंगिक शब्द से वृद्धि, बाह्य पर्यावरण पर निर्भरता आदि की कल्पनाओं के मुद्दाव सामने आ सकते हैं जो यहाँ ठीक नहीं बैठते। लेकिन विद्यार्थी यदि चाहे तो यहाँ स्पिनोजा की किसी वस्तु की सत्ता से सबद्ध कल्पना 'कोनेटस इन सु ओ एसे परतीवेराण्डि' की तुलना व्यष्टता के प्रयोज्य अथवा प्रयोजनीय स्वरूप के विषय में जो कुछ कहा जा चुका है उससे कर सकता है।

रूप में दिखायी देता है, वह रूप उसके उस रूप की प्रतिवृत्ति या पुनरावृत्ति मात्र नहीं होता जिस रूप में वह हमें प्राप्त होता है। उदाहरण के लिए मुझे यह मानकर न चलना चाहिए कि जिसे मैं ऐसी भौतिक वस्तु के रूप में देखता हूँ जो एक दूसरे से बाह्य किन्तु यान्त्रिक तरीके से एक दूसरे के साथ दिखावटी रूप में संयुक्त ऐसा समग्र है जो भागी का ऐसा समूह मात्र अथवा योग मात्र है जिसके विभिन्न भाग एक दूसरे से अलहदा किये जा सकते हैं, आवश्यक रूप से निरपेक्ष अनुभूति द्वारा सदृश अथवा तदनु रूप भागों के योग के रूप में बोद्धव्य होती है। वह वस्तु मेरी सीमित अन्तर्दृष्टि के सामने जिस रूप में आती है वह उस वस्तु से जो अपने सही रूप में इस प्रकार की अनुभूति के सम्मुख आती है, उतनी ही भिन्न हो सकती है जितना कि मेरी नजर के सामने पड़ने वाली आपकी देह उस देह से भिन्न होती है जिसका बोध आपको आगिक संवेदन द्वारा होता है। विशेष रूप से हमें यह नहीं मान लेना चाहिए कि निरपेक्ष अनुभूति के लिए वस्तुओं का अस्तित्व उसी रूप में हुआ करता है जिस रूप में हम विज्ञान के सामान्य सिद्धान्त के लिए उनका विश्लेषण करते हैं, उदाहरणतः जैसे भौतिक वस्तुएँ उस हेतु अणुओं का सकलन और व्यष्ट मन मानसिक स्थितियों का अनुक्रमण या पौर्वापर्यमात्र हुआ करता है। वास्तव में आगामी खडिकाओं के परिणामों का पूर्वानुमान किए बिना, हम तत्काल कह सकते हैं कि सिद्धान्ततः यह असम्भव होगा क्योंकि सब तरह का वैज्ञानिक विश्लेषण स्वभाव से ही सामान्य और प्राक्कल्पनात्मक हुआ करता है। उसे केवल प्रकारों और गुणपरक सम्भावनाओं से ही काम पड़ता है, व्यष्ट वस्तुओं के वास्तविक गठन में उसे कभी कोई सरोकार नहीं रहता। लेकिन सारा वास्तविक अस्तित्व व्यष्ट अथवा वैयक्तिक ही होता है।

इसी बात को दूसरी तरह पर यों कहा जा सकता है कि वस्तुओं के गुण सबघी उन लक्षणों को जिनका हम ध्यान रखते हैं वैज्ञानिक सिद्धान्त उन्हें ही अपने व्यवहार में इसलिए लाते हैं चूँकि वे लक्षण हमारे मानवीय प्रयोजन के लिए महत्त्वपूर्ण होते हैं। और वस्तुओं के इन लक्षणों का उपयोग करके वह उनके बीच की कड़ियाँ जोड़ने वाले उन सामान्य नियमों की स्थापना करने का प्रयत्न करते हैं जिनका उपयोग हम अन्य अपने विभिन्न मानवीय स्वार्थों की प्राप्ति के क्रियात्मक प्रयोजन के लिए कर सकते हैं। यद्यपि ऊपर से न दिखायी देने पर भी यह क्रियात्मक उद्देश्य ही श्रुत से आखीर तक हमारी सारी वैज्ञानिक प्रक्रिया का अनवरित रूप से नियंत्रण किया करता है। इसलिए किमी भी वैज्ञानिक प्राक्कल्पना की एक मात्र कसौटी उसकी तथ्यों के जितनी नमूह से एक समूह की अवतारणा कर सकने की क्षमता हमें प्रदान कर सके न सफल होना ही है। क्या उन मध्यवर्तिनी कठिनों का जिनके द्वारा हम एक नमूह से दूसरे नमूह तक जा पहुँचते हैं, कोई प्रतिरूप वास्तविक अनुभूति की उस दुनिया में है

या नहीं या वे सिद्धान्त की ही सृष्टि मात्र है ठीक उसी तरह जिस तरह गणितीय अवकलन के प्रतीक या चिह्न अव्यक्तव्य हुआ करते हैं—यह बात इस दृष्टिकोण से उपेक्षा की वस्तु है। अपनी प्राक्कल्पना से हम इतना ही चाहते हैं कि जब हम परीक्षणात्मक सत्यापन योग्य तथ्यों से काम लेना शुरू करें तो उसके विनियोग से हम परीक्षणात्मक सत्यापन के योग्य अन्य तथ्यों तक पहुँच सकें। इस तर्कना द्वारा हम इस तर्कसंगत निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं कि ऐसी किसी भी अनुभूति के सम्मुख, जो वस्तुओं की वस्तुपरक दृष्टि से परिचित है, वस्तुओं के वे पहलू प्रस्तुत होना आवश्यक हैं जिनकी पुनः प्रस्थापना हमारी वैज्ञानिक प्राक्कल्पनाओं में नहीं होती तथा जो उन योजनाओं के जिनके अनुसार वैज्ञानिक अनुसंधान हेतु हम एकदम तर्कानुमोदित रूप में उनका पुनर्गठन कर सकते हैं—शुद्ध प्रतिरूप की गणना में उसके सम्मुख प्रस्तुत नहीं हो सकते। आगे के लिए, जब हम भौतिक विषय रूप से भासमान वस्तु के वास्तविक स्वरूप पर विचार करेंगे, हमें इस बात को ध्यान में रख लेना जरूरी है।

६—यहाँ तक हम जिस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं वह, 'प्रिंसिपल्स ऑफ़ ह्यूमन नॉलेज' तथा 'दि डायलागज बिट्वीन हायलस एण्ड फिलोनस' नामक प्रसिद्ध ग्रन्थों में लिखित वर्कले की भौतिकवाद विरोधिनी तर्कना से बहुत कुछ मिलता-जुलता है। किन्तु दोनों निष्कर्षों में एक ऐसा महत्वपूर्ण भेद है जिसके परिणाम भी बहुत महत्वपूर्ण हो सकते हैं। अप्रत्यक्षीकृत द्रव्य के स्वतंत्र अस्तित्व के विरुद्ध वर्कले द्वारा प्रस्तुत तर्कना इस सिद्धान्त पर ही शुरू से आखिर तक चलती है कि 'अस्ति' का अर्थ है किसी अनुभूति में उपस्थित होना। इस सिद्धान्त के अपवर्जन से वैज्ञानिक भौतिकवाद के पृष्ठपोषक को जिन व्याघातों का सामना करना पड़ता है—उनका वर्कले द्वारा किया गया प्रदर्शन प्रतिपक्षी आदर्शवादी दृष्टिकोण की सत्यता का एक बरण्य निरूपण बन गया है। लेकिन यह नोट करने की बात है कि उपर्युक्त पृष्ठपोषक 'अनुभूति' और 'अनुभूति में उपस्थिति' की अपर्याप्त सकल्पना से ही लगातार काम किया करता है। अनुभूति को वह प्रत्यक्ष के लिए प्रस्तुत किसी विशेषता के प्रति केवल निष्क्रिय 'जागरूकता' का समकक्ष समझता है। उसके लिए अनुभव करने का अर्थ है किसी प्रस्तुत गुण या विशेषता के प्रति चैतन्य मात्र होना, अनुभूति को वह, मनोवैज्ञानिक गद्दावली के अनुसार स्वभावतः प्रस्तुति-वर्माणी मानता है। अतः वह इसी अनुमान पर पहुँचता है कि अनुभूति जिन वस्तुओं से हमारा सामना कराती है वे प्रस्तुत की गयी विशेषताओं या गुणों की जटिलताओं या गुणधर्मों के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है बल्कि जैसा कि वह कहता है उनका समस्त अस्तित्व प्रत्यक्षित होने में ही निहित हुआ करता है। भौतिक वस्तुओं की 'अस्ति' का प्रत्यक्ष के साथ इस प्रकार के तादात्म्य में अन्तर्ग्रस्त विरोधाभास की सीमा या मात्रा तब और भी अधिक स्पष्ट हो जायेगी

जब इस पुस्तक के अगले खण्ड में हम द्रव्य विषयक समस्या पर विचार करेंगे। इस समय तो मैं उसके अनेक पहलुओं में से एक पहलू की ओर ही ध्यान आकर्षित करना चाहता हूँ। इस सिद्धान्त पर कि अनुभूति विगुद्वतः निष्क्रिय और प्रस्तुतिपरक तथा कुछ संवेदनो के संप्रापन में गठित हुआ करती है, यह प्रश्न तत्काल उठ खड़ा होता है कि किसी दत्तक्षण पर प्राप्त संवेदनविशेषरूप से क्या होंगे यह वातकीर्ण निर्धारित करता है? बर्कले के मतानुसार उन संवेदनो के क्रम का निर्धारण एकदम बाहर में ही किसी ऐसे अनुभूतिवाह्य सिद्धान्त द्वारा होता है जिसका बर्कले के पूर्वग्रहणानुसार अपने सामने प्रस्तुत गुणों या विशेषताओं को जानाश्रित करने के सिवाय और कोई काम नहीं होता। इसीलिए मजबूर होकर उसे ईश्वरीय माध्यम का आश्रय ढूँढना पड़ा जिसे वह मेरी अनुभूति में प्रत्यक्षणो के एक निर्धारित क्रम में पौर्वापर्य से प्रविष्ट होने का प्रेरक मानता है। विवृति विषयक अन्य आगे की कठिनाइयों को छोड़कर यह सिद्धान्त हमें इस निष्कर्ष पर पहुँचाता है कि वस्तु जगत के प्रति ईश्वर की भावना, अनुभूतिकर्ता हम लोगों की भावना से एकदम भिन्न होती है। मेरे लिए अनुभूति प्रस्तुतियों की विशुद्धतः निष्क्रिय ग्राहकता का ही नाम है। किन्तु दूसरी ओर प्रस्तुत किये गये पदार्थों के साथ ईश्वर का सर्वप्रथम सक्रिय उत्पादन का है। मौलिकतः विरोधित इन सम्बन्धों में एक भी तत्त्व ऐसा नहीं जो दोनों में समान रूप से पाया जाय अतः बर्कले द्वारा ईश्वर की गणना भी उन्हीं पदार्थों में किया जाना जिनका विनियोग वह मानवीय अनुभूति को व्यक्त करने के लिए करता है तथा उस ईश्वर के मध्ये ऐसी वस्तुओं की चेतना थोपा जाना, जिन्हें ईश्वरीय माध्यम द्वारा मानवीय मन^१ में प्रेरित प्रस्तुतियाँ मात्र घोषित किया गया है, वास्तव में वाद-वाह्य विषय मात्र है।

वास्तव में बर्कले दो परस्पर विरोधिनी विचारधाराओं को असंगत रूप में जोड़ना चाहता था। एक ओर तो वह कहता था चूँकि प्रस्तुतियाँ एक के बाद दूसरे

-
- १ अपने ग्रन्थ 'प्रिंसिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलेज' के ६६-७०-७५ के पन्ने से लगता है कि बर्कले अवश्य ही इस बात से इन्कार कर रहा है कि जिन विचारों को ईश्वर अपनी क्रिया से हमारे हृदय में जागृत करता है वह स्वयं प्रत्यक्षण भी किया करता है। किन्तु ६-३९ में हम लिखा पाते हैं कि 'आत्मा' उसे कहते हैं 'जो विचारों का प्रत्यक्षण किया करती और इनके विषय में संकल्प तथा तर्क भी करती है, और तृतीय कथ प्रकथन (डायलॉग) में तो स्पष्ट ही लिखा है कि इन्द्रियवैव वस्तु ईश्वर द्वारा प्रत्यक्षित हुआ करती है, बर्कले, के संवेदनात्मकतावाद को यदि मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से देखा जाय तो ईश्वर को विचारो (अर्थात् ऐंद्रिय वस्तु) का स्वामी मानने का अर्थ होगा उसकी आध्यात्मिकता से इन्कार करना।

के पूर्वापर क्रम से मेरे मानसिक जीवन में प्रविष्ट होती है अतः इस क्रम का कोई कारण अवश्य होना चाहिए और उस कारण का स्रोत मुझसे विलग या स्वतन्त्र होना चाहिए। इस स्रोत को ही वह ईश्वर का तदात्म बताते हैं लेकिन जहाँ तक तर्कना का सवाल है वहाँ तक तो यह स्रोत समान रूप से, लाक की तरह, द्रव्य की मौलिक संरचना में ही पाया जा सकता था। तर्कना के लिए केवल इतना ही अभीष्ट है कि इस स्रोत को स्वयं प्रस्तुतियों के पौर्वापर्य के बाहर की किसी वस्तु पर आधारित किया जाय। दूसरी ओर उसका यह भी कहना है कि भौतिक जगत के अस्तित्व का अर्थ चूँकि उसका चेतना के लिए प्रस्तुत किये जाने का तथ्य मात्र ही है अतः जब उस जगत की अन्तर्वस्तुएँ मेरी चेतना के लिए प्रस्तुत होना बंद हो जायँगी तब ईश्वर की चेतना के लिए वे अवश्य ही प्रस्तुत रहेगी। लेकिन यहाँ भी एक एतराज यह उठाया जा सकता है कि मेरी अनुभूति के लिए जिम काल तक वह जारी रहे तब तक, प्रस्तुत रहना, किसी वस्तु की अस्ति का पर्याप्त विवरण है अतः कोई वजह नहीं मालूम होती है कि क्यों मैं किसी अन्य अनुभूति की वास्तविकता को मान्यता दूँ। यदि मुझे यह मानना पड़े कि मेरी अनुभूति से तिरोहित होने के कारण ही किसी वस्तु की वास्तविकता नष्ट नहीं हो जाती तब मेरे लिए यह मानना भी तर्कानुगत होगा कि उसका अस्तित्व, जब तक मेरे लिए प्रत्यक्ष है तब तक उसके प्रति मेरी सतर्कता के कारण वह निष्कासित नहीं होता। उसका अस्ति 'प्रत्यक्षण' मात्र नहीं हो सकता।

हमारे विवेचन की वर्तमान परिस्थिति में वर्कले की कठिनाई को यहाँ पूरी तरह हल करना समय पूर्व होगा। किन्तु हम उसके प्रधान उद्गम स्थल का निर्देश तो तुरन्त ही कर सकते हैं। यह कठिनाई इसलिए उठ खड़ी हुई चूँकि वर्कले ने अनुभूति के प्रयोजनात्मक पहलू का पर्याप्त ध्यान नहीं रखा। जैसा पहले ही देखा जा चुका है, अनुभूति प्रस्तुत किये गये पदार्थों के अनुक्रम की चेतना मात्र नहीं होती वह ऐसे पूर्वापर अनुक्रम की चेतना होती है जिसका नियंत्रण किसी अभिरुचि अथवा प्रयोजन द्वारा होता है। मेरी अनुभूतियों का क्रम मुझे बाहर से दी गयी कोई वस्तु नहीं अन्तस्थ आत्मनिष्ठ अभिरुचि द्वारा नियंत्रित और निर्धारित क्रम ही है। वास्तव में वर्कले ने मानव मन की अन्तर्वस्तुओं की मनोवैज्ञानिक गणना करते समय वरणक्षम अभिरुचि को उसमें शामिल नहीं किया। वह भूल गया कि अभिरुचियों के कारण ही मैं उन तथ्यों की ओर ध्यान देता हूँ जो मुख्यतः यह निर्धारित करते हैं कि किन तथ्यों को मैं अपने ध्यान में रखूँ और उसकी यह गलती और भी अधिक टिप्पणीय इसलिए है क्योंकि उसने 'क्रियाशीलता' को 'आत्माओं' का विशेष गुण मानने पर बड़ा जोर दिया

१. दुर्भाग्य से वर्कले ने भी अन्य बहुत से दार्शनिकों की तरह 'क्रियाशीलता' को

है। अनुभूति के उद्देश्यपरक पक्ष पर जोर देकर जब हम उसकी गलती को दुरुस्त करते हैं तब हमें तत्काल स्पष्ट दिशाही देने लगता है कि सर्वोच्च मन तथा आधीन मन के तत्त्व जगत विषयक पारस्परिक सम्बन्धों की मौलिक जगमानना गायब हो जाती है। प्रस्तुत तत्त्वों को मैं सर्वोच्च मन द्वारा बाहर ने ही मेरे लिए निर्धारित क्रमानुसार एकदम तिष्ठिय होकर ग्रहण नहीं किया करना अपितु अपनी वरणक्षम अवधान शक्ति के बूने पर, सीमित माया में तथा अत्यन्त अपूर्ण रूप में मैं अपने लिए स्वयं उन तत्त्वों के पूर्वापर पक्ष की पुनः गृह्णित किया करता हूँ।

इसके अतिरिक्त समग्र अनुभूति के उद्देश्यपरक पक्ष को मान्यता देकर हम उन अमतीयों को बहुत कुछ दूर कर सकेंगे जिनका भकारण अनुभव हमें वर्काले की तर्कना के दूसरे भाग से हो सकता है। जब मैं अनुभूतिगत 'तत्त्वों' को मेरे बोधार्थ प्रस्तुत पदार्थों या लक्ष्यों के रूप में विचारता हूँ तो ऐसा कोई पर्याप्त कारण मुझे नहीं दिखायी देता जिसके आधार पर मैं मान सकूँ कि ये तत्त्व जिस रूप में प्रस्तुत हुए हैं उन्मो अतिरिक्त अन्य किसी रूप में भी उनकी सत्ता वर्तमान रहती है। लेकिन ज्यों ही मैं प्रस्तुत तत्त्वों के पौर्वापर्य को वरणक्षम अवधान में व्यक्त हुई आत्मपरक अभिरुचियों द्वारा स्वयं निर्धारित पौर्वापर्य के रूप में देखने लगता हूँ त्यों ही मामला दूसरा ही हो जाता है। 'वरण-क्षम अवधान' शब्द मात्र के साथ ही हमें फिर से तुरन्त याद आ जाता है कि ये तत्त्व जिनपर मेरी अभिरुचियों की प्रतिक्रिया होती है एक अधिक बड़े समग्र में से वरित या चुने हुए तत्त्व हैं। मेरे अपने स्पष्ट रूप से निर्धारित और चेतन प्रयोजनों की निधि जिस तरीके से आगिक एकता-सम्पन्न और विस्तृततर सामाजिक समग्र की अभिरुचियों और प्रयोजनों के साथ उनके सम्बन्ध पर निर्भर हुआ करती है उस तरीके के विषय में प्राप्त मेरे क्रियात्मक से मुझे यह समझने में सहायता मिलनी चाहिए कि विभिन्न प्रेक्षकों के वरणक्षम अवधान की निवारक अभिरुचियों और प्रयोजनों की सफलता किस प्रकार निरपेक्ष अनुभूति की एकतान और व्यवस्थित एकता का निर्माण, जैसा कि हम मान चुके हैं कि उसे अवश्य करना चाहिए—कर सकती है। इस विचारधारा पर विशद विवेचन अगले अध्यायों के लिए छोड़ देना यद्यपि आवश्यक है तथापि इतना कह देना अत्युम्भित न होगा कि अनुभूति का जो उद्देश्यपरक रूप उसे संवेदन के साथ उसके संयोग के कारण प्राप्त है वह विश्व^१ के आदर्शवादी निर्वाचन की कुञ्जी है।

मूलतः 'कारण' और उस द्रव्य के बीच का, जिसपर वह 'कार्य करती है,' बाह्य सवध ही माना है। यही कारण है जिससे प्रत्यक्ष प्रक्रिया के 'क्रियाशील' या सक्रिय स्वरूप को वह समझ नहीं पाया।

१. अच्छा हो यदि पाठक उपर्युक्त अनुच्छेद की तुलना डा० स्ट्राउट की 'मैनुअल ऑफ

आदर्शवाद का यह मिद्धान्त कि समग्र वास्तविकता मनोजनित हुआ करती है तब अबोध हो जाता है—जैसा कि देखने के कई अवसर आगे आयेगे—जब मानसिक जीवन की कल्पना 'दत्त' प्रस्तुतियों के प्रति जागरूकता मात्र के रूप में की जाती है।

७—इससे पहले कि हम, वास्तविक होने में क्या-क्या बातें शामिल होती हैं—एतद्विषयक अपने सामान्य विचारों को विस्तार रूप से प्रस्तुत करने का प्रयत्न प्रारम्भ करें—वास्तविक अस्तित्व के स्वरूप के बारे में ऐसे दो एक दार्शनिक मतों की गिनती कर दें जिन्हें निरस्त करना हमारे वास्तविकताओं और अनुभूति के पारस्परिक सम्बन्ध विषयक निष्कर्ष के कारण हमारे लिए तर्कसंगत हो गया है। और सबसे पहले हम तत्काल देख सकते हैं कि जिस परिणाम पर हम पहले पहुँच चुके हैं यदि वह ठोस है तो वह 'रीयलिज्म' अथवा यथार्थवाद नाम से साधारणतः अभिहित वस्तु के सभी रूपों के लिए घातक सिद्ध होता है। यथार्थवाद अथवा रीयलिज्म का सिद्धान्त है कि उस वस्तु का, जो वास्तव में मौजूद है, मूलभूत स्वभाव उस वस्तु के जिसके मौजूद होने की कल्पना मात्र की गयी है, स्वभाव को छोड़कर—व्यक्ति या कर्ता की अनुभूति से सब प्रकार

साइकालाजी' पुस्तक ३, खण्ड १ अध्याय २ से करें।

मुझे यह कहने की जरूरत शायद ही हो कि मानसिक जीवन के लिए वरणता प्रयोजन की मौलिक सार्थकता को मान्यता देने मात्र से, मनोविज्ञानशास्त्र में कृतिवादी दृष्टिकोण को अपना लेना जरूरी नहीं हो जाता। वास्तविक मानसिक जीवन कुछ आधारभूत होता है। उसमें मनोविज्ञान के प्रयोजनार्थ अधिक सादे प्राक्कल्पनात्मक तत्त्वों में विवशित हो सकने की गुंजाइश रहा करती है। अतः इस बात के मान लेने से कि सारा मानसिक जीवन उद्देश्यपरक और वरणात्मक होता है यह अभिप्रेत होना आवश्यक नहीं कि क्रियाशीलता विषयक वह तत्त्वमीमांसीय सिद्धान्त जिसकी प्रतिकूल आलोचना श्री ब्रैंडले ने अपनी पुस्तक 'अपीयरेंस एण्ड रियलिटी' के सातवें अध्याय में की है तथा मनोविज्ञान शास्त्र, में एक विविध प्रकार की क्रियाशीलता विषयक चेतना की एक अविश्लेष्य दत्त के रूप में प्रस्तुति को भी संजूर कर लिया गया है। यदि जीवन की वास्तविकताओं या क्रियात्मकताओं तथा मनोविज्ञान के दत्तों के बीच प्रतिस्थापना प्रो० मस्टर वर्ग ने अपनी साइकालाजी आफ लाइफ तथा ग्राउज्ज डर साइकालाजी में बतलाई है यदि उसे उसके द्वारा निर्दिष्ट उग्र रूप में अप्राप्त भी मान लिया जाय तो भी वह उस विरोधी रुढ़ को, जिसके लिए परम महत्त्व की प्रत्येक वस्तु मनोवैज्ञानिक विश्लेषण के लिए परमतत्त्व मानी जाती है, दुरुस्त करने के लिए महत्त्वपूर्ण है।

असम्बद्ध उसकी स्वतंत्रता में पाया जाता है। यथार्थवादी का दावा है कि जिसका अस्तित्व है या जो कुछ मौजूद होता है वह अनुभूत होने या न होने की दोनों ही अवस्थाओं में बराबर मौजूद रहता है। न उसके अस्तित्व विषयक तथ्य और न उसके अस्तित्व का प्रकार ही किसी तरह भी अनुभूति विषयक उसकी प्रस्तुति पर निर्भर हुआ करते हैं। अनुभूत होने से पहले भी उसकी सत्ता ठीक उसी प्रकार की थी जिस प्रकार की अब जब आप उसका अनुभव कर रहे हैं। और वह तब भी उसी प्रकार की रहेगी, जब वह अनुभूति के बाहर ही जायेगी। एक शब्द में कहा जाय तो इस परिस्थिति से कि मन—गले ही वह मन आपका हो, मेरा हो या ईश्वर का या किसी का इससे इस वहम का कोई सम्बन्ध नहीं कि अनुभूति के घटको में उसके एक घटक होने की बात जानता है—वास्तविक वस्तु की वास्तविकता में कोई अन्तर नहीं पड़ता। अनुभूति वह वस्तु है जिसे प्राविधिक या तकनीकी भाषा में एक-पक्षीय निर्भरता का संबन्ध कहा जाता है। इसके लिए कि अनुभूति किसी तरह हो और इसका इस या उस तरह का लक्षण या स्वभाव हो, निर्धारित स्वभाव या लक्षण वाली वास्तविक वस्तुओं का होना आवश्यक है, लेकिन वास्तविक वस्तुएँ हो या उनका अस्तित्व रह सके, इसके लिये अनुभूति का होना किसी प्रकार भी आवश्यक नहीं होता। संक्षेप में यथार्थवाद का सार यही है और जो दर्शन उसे वैध मान लेता है वह भावना रूप से यथार्थवादी दर्शन है।

स्वतंत्र वास्तविक वस्तु रूप में कल्पित वस्तुओं की सख्या तथा स्वभाव के सम्बन्ध में विभिन्न यथार्थवादी प्रतिनिधियों के विभिन्न विचार हो सकते हैं और होते भी आये हैं। तदनुसार कुछ यथार्थवादियों ने एकलचरम वास्तविकता का ही अस्तित्व माना है, जबकि अन्यो ने स्वतंत्र वास्तविकों की अनिर्णीत बहुलता को प्रश्रय दिया है। परमेनिडीज, जिसका मत है कि वास्तविक विश्व एक सकल, एक रूप अपरिवर्तनशील भौतिक ब्रह्म या गोलू है, प्राचीन काल के यथार्थवादियों तथा हर्बर्ट स्पेन्सर अपने अविज्ञेय सिद्धान्त के साथ आधुनिक युग के यथार्थवादियों का ऐसा उदाहरण प्रस्तुत करते हैं जो एकवादी प्रकार का है। प्राचीन परमाणुवादी और आधुनिक काल के लीबिनिट्ज जिसका मत स्वतंत्र परस्पर असम्बद्ध मौलिक तत्वों की अनन्त बहुलता पर आधारित है तथा सरल 'वास्तवों' के जगत् के विश्वासी, हर्बर्ट स्पेन्सर आदि व्यक्ति बहुलतापरक यथार्थवादी सिद्धान्त के उदाहरण हैं। इसी प्रकार और भी विविध सिद्धान्त 'वास्तवों' के स्वरूप के बारे में लोगों ने प्रस्तुत किए हैं। प्राचीन तथा अर्वाचीन परमाणुवादियों ने उन्हें द्रव्यात्मक माना है और सायद यथार्थवादी सिद्धान्त का यह रूप ही बड़ी आसानी से जन-साधारण के दिमाग को ठीक प्रतीत होता है। यद्यपि भौतिकतावादी तत्त्वमीमासक आवश्यक रूप से यथार्थवादी होता है। लेकिन यथार्थवादी को भौतिकतावादी होना जरूरी नहीं। हर्बर्ट ने स्वतंत्र 'वास्तवों' को गुणात्मक

रूप से सरल ऐसे अस्तित्वों के रूप में माना है जिनके स्वरूप का और अधिक निर्धारण संभव नहीं होता। लीविनिट्ज़ ने उन्हें मन माना है जबकि स्पेन्सर जैसे अनीश्वरवादी दार्शनिक अपनी चरम वास्तविकता को एक प्रकार के ऐसे निष्पक्ष तृतीयक के रूप में देखते हैं जो न तो मानसिक ही है, न भौतिक। जिस बिन्दु पर सभी सिद्धान्त एकमत हैं वह यह है कि जिसको वे सत्य सत्ता स्वीकार करते हैं उसकी वास्तविकता, इसको अपने अस्तित्व अथवा स्वरूप के लिए किसी अनुभूति से सम्बद्ध होने पर निर्भर होने में निहित नहीं होती। स्वतंत्र 'वास्तवों' के सख्या तथा स्वरूप विषयक विवरणों में पाये जाने वाले अन्तर यद्यपि व्यष्टि यथार्थवादी की दार्शनिक स्थिति का पूरा-पूरा अन्दाजा लगा सकने में हमारे लिए बड़े काम के हैं, किन्तु यथार्थवाद के पहले व्यय की मान्यता विषयक हमारे सामान्य अधिमत पर उनका कोई असर नहीं पड़ता।

जिस एक बात पर यथार्थवादियों का मिश्र मत है और जो हमारे वर्तमान प्रयोजन के लिए गौण से अधिक महत्त्व का समझा जा सकता है, वह है अनीश्वरवाद और कट्टरवादी यथार्थवाद का पारस्परिक अन्तर। अनीश्वरपरक यथार्थवाद जहाँ हमारी अनुभूति को ऐसी वास्तविकता पर अन्तिम रूप से निर्भर रहने का समर्थन करता है, जो अनुभूति से स्वतंत्र होकर रहती है, वहाँ इस बात से इनकार भी करता है कि इस स्वतंत्र वास्तविकता के स्वभाव या स्वरूप का कोई ज्ञान हम प्राप्त कर सकते हैं। समग्र अनुभूति की रूपरेखा की निर्धारक स्वतंत्र वास्तविकता इस दृष्टिकोण के अनुसार एक ऐसी अविज्ञेय या आत्मवर्तिनी वस्तु^१ है जिसके विषय में तर्कसंगत रूप से हम केवल इतना कह सकने के अधिकारी हैं कि वह अवश्य ही ऐसी है। लेकिन हम तनिक भी नहीं जानते कि वह है क्या? अनीश्वरपरक यथार्थवाद के सिद्धान्त को किसी विचारक ने समस्त कभी भी दृढ़ सगतिपूर्वक नहीं चलाया। लेकिन वह काण्ट के दर्शन का एक मुख्य लक्षण है जिसे उसने अपने "फर्स्ट क्रिटिक" में व्यक्त किया है। वह काण्ट द्वारा सर विलियम हैमिल्टन और मिस्टर हर्वर्ट स्पेन्सर की व्यवस्थाओं की नींव के रूप में इंग्लिश विचारधारा में शामिल हो गया है।^२

१ आत्मवर्तिनी वस्तु अर्थात् वह जो उन बाह्य शक्तों से, जो इस मत के अनुसार उस पर अनुभूतिकर्ता मन के साथ सम्बन्ध होने के कारण लगायी गयी हों, प्रभावित नहीं होती।

२ काण्ट और स्पेन्सर दोनों ही की असंगत बातों से, मानवीय मन की विशुद्ध अनीश्वरवाद को अंगीकार करने की अनिच्छा पर प्रकाश पड़ता है। 'क्रिटिक ऑफ प्रोर रीजन्' में काण्ट ने यहाँ तक आत्मविरोधी बातें लिखी हैं कि उसने आत्मवर्तिनी वस्तु को वेदना या संवेदन का हेतु बता दिया है। यद्यपि उसके शास्त्र

कट्टर यथार्थवाद, जिसका प्रमुख प्रतिनिधित्व आज के दर्शनशास्त्र में पहले लीविनिट्ज और बाद में हर्वर्ट स्पेसर ने किया है, इसके विपरीत इस मत की पुष्टि करते हुए भी कि वास्तव में सत्ता अनुभूति में स्वतन्त्र होती है, साथ ही साथ यह भी मानता है कि उसके अस्तित्व का ही नहीं अपितु उसके स्वरूप का भी निश्चयात्मक ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। नैदान्तिक रूप से यथार्थवाद के इन दोनों ही रूपों का अपवर्जन खण्ड १ अध्याय २, ४ में लिखित तर्कनाओं द्वारा पहले ही किया जा चुका है। उस तर्कना के आधारभूत सिद्धान्त के पूर्वोक्त महत्त्व के कारण शायद हम फिर उसे संक्षेप में दुहराने का साहस कर सकते हैं। आपको याद होगा कि इस बारे में हमारी तर्कना का स्वरूप एक आह्वान जैसा था। हमने यथार्थवादी को, जिसे हम तब तक इस नाम से नहीं जानते थे, ललकारा था कि वह जिस किसी वस्तु को स्वयं अपने लिए नयी वास्तविकता मानता है, उसका चाहे जो उदाहरण वह पेश करे और हम उसी को लेकर दिखा देंगे कि यथार्थवादी द्वारा मानी हुई उस उदाहरण की वास्तविकता इसी बात से प्राप्त हुई है कि वह कर्तृविषयक अनुभूति से अन्ततोगत्वा पृथक् नहीं की जा सकती। एक वस्तु आपके लिए काल्पनिक मात्र न होकर वास्तव में ठीक इसलिए है चूँकि अपने स्वभाव के किसी पहलू पर वह आपकी अपनी अनुभूति में प्रविष्ट हो जाती है और उसे प्रभावित करती है। अथवा दूसरे शब्दों में वही वस्तु क्या है वह आपके लिए इस कारण वास्तविक है, चूँकि वह आपके अपने किसी आत्मनिष्ठ स्वार्थ को अनुकूलतः अथवा अन्यथा प्रभावित करती है। निश्चय ही, जिस रूप में वह वस्तु आपकी अनुभूति में प्रविष्ट होती है तथा जिस रूप में वह आपके आत्मनिष्ठ हितों को प्रभावित करती है वह उस रूप में पूर्णविस्था प्राप्त वह वस्तु स्वयं नहीं होती, क्योंकि वह अपने अनेक पार्श्वों में से किसी पार्श्व द्वारा ही आपके जीवन का स्पर्श मात्र करती है। और इस आधार पर आप दलील पेश कर सकते हैं कि वास्तविक वस्तु आपकी अनुभूति के किसी रूपान्तरण की 'अनुभूत स्थिति' या 'अवस्था' मात्र है। लेकिन तब हमें फिर पूछना पड़ता कि

कामौलिक सिद्धान्त ही यह है कि कार्य-कारण संबंध का प्रमेय बंध रूप से केवल अनुभूति के अन्तर्भूत तथ्यों को सम्बद्ध करने के ही लिए प्रयुक्त हो सकता है। अपनी बाद वाली पुस्तक 'क्रिटिक ऑफ जजमेण्ट' के विषय में तो यह सही ही कहा गया है। वायट यह बात, मेरा ख्याल है, श्री एफ० सी० एस० शिलर ने "रिड्ल ऑफ स्फिक्स" नामक पुस्तक में लिखी है कि अपनी पुस्तक 'सिन्थेटिक फिलासफी' के दस भागों में उसने अविज्ञेय के स्वरूप के विषय में, कट्टरतावादी धर्मशास्त्र, ईश्वर के स्वरूप-विषय में हिम्मत करके अपेक्षाकृत कहीं अधिक निश्चयात्मक बात लिखी है।

आपके इस कथन का क्या यह मतलब है कि वे तथ्य, जिनका अनुभव आपने नहीं किया है, आपकी 'अनुभूति की अवस्थाओं' के रूप में वास्तविक हैं। पर हम देख चुके हैं कि 'अवस्था' की वास्तविकता के साथ हम जिस अर्थ को संपृक्त कर सकते हैं, वह है उस अनुभूति के लिए जो आपकी अनुभूति का अतिक्रमण करे—प्रस्तुत होना।

उपर्युक्त सामान्य तर्कना के साथ हम ऐसे दो उप-सिद्धान्त अथवा दो पूरक विचार भी जोड़ सकते हैं जो कोई नयी बात कहे बिना ही इस तर्कना की समग्र गति को और भी स्पष्ट कर देने में सहायक हो सकते हैं।

(१) मौलिक रूप में प्रस्तुत किये जाते समय इस तर्कना का सीधा संबंध वास्तविकता के तथ्य अथवा उसके अस्तित्व विषयक तथ्य मात्र से था। लेकिन उसे हम, अगर चाहें तो, उसके किसी पक्ष अथवा वास्तव द्वारा अधिगृहीत स्वरूप अथवा प्रकृति पक्ष से भी बाद प्रस्तुत कर सकते हैं। आप किसी वस्तु के वास्तविक अस्तित्व के बारे में कोई अभिमत दृढ़तापूर्वक तब तक सिद्ध नहीं कर सकते जब तक कि उसके साथ ही साथ उसके स्वरूप अथवा प्रकृति विषयक अभिमत भी अन्तर्ग्रस्त न किया जाय। अगर आप इतना ही कहें कि 'वास्तविकता अविज्ञेय है' तो आप इस कथन में अपनी वास्तविकता के साथ अनुभूति से स्वतंत्र होने के गुणों के अलावा और कुछ भी जोड़ देते हैं। ऐसा कहते समय आप इस बात पर जोर दे रहे होते हैं कि जो कुछ इस प्रकार स्वतंत्र है, उसमें संज्ञान का अतिक्रमण कर जाने का एक निश्चयात्मक अन्य गुण भी अधिक मौजूद है। अब नर्कशास्त्र के अनुसार आपकी स्वतंत्र वास्तविकता के अन्य गुण की अपेक्षा इस गुण का समावेश करने का क्या आधार होना आवश्यक है? यह आधार केवल यह तथ्य अथवा कल्पित तथ्य ही—जिसकी दुहाई अनीश्वरवादी अपने विश्वास के मूलाधार के रूप में लगातार दिया करता है—हो सकता है कि हमारी अनुभूतियाँ स्वयं, सारी की सारी आत्म-व्याघातिनी पायी जाती हैं। वास्तविकता की अविज्ञेयता को सत्य मान लेने का कोई आधार तब तक नहीं होता जब तक आपका मतलब ऐसे स्वभाव या स्वरूप से न हो, जिसका किसी ऐसी वस्तु से सम्बन्ध न हो जो समग्र अनुभूति-बाह्य हो वल्कि जो स्वयं अनुभूति से ही सम्बद्ध हो। यही तर्क अन्य किसी भी ऐसे विवेच्य पर भी लागू होता है जिसे यथार्थवादी अपनी चरम वास्तविकता के विषय में सत्य सिद्ध करता या बतलाता है।

(२) हम अपने इस तर्क को और भी प्रभावी तरीके से निषेधात्मक रूप में प्रस्तुत कर सकते हैं। हम कह सकते हैं कि एकदम में अवास्तविक का ध्यान करने की कोशिश कीजिए और तब देखिए कि आप को उसकी कल्पना कैसे करनी होती है। क्या एकान्त अवास्तविकता के विषय में इसके सिवाय कि वह ऐसी कुछ है जिसका ज्ञान किसी भी मन को कभी नहीं हुआ है और जिसकी खबर रखने की जरूरत किसी भी प्रयोजन को

अपनी सिद्धि की जल्दगी गर्त के रूप में कभी नहीं पड़ती—आप कुछ और भी सोच सकते हैं लेकिन उसे इस रूप में विचारने का मतलब होगा उसे उसकी परिमाण के रूप में, उस स्वतंत्रता से विभूषित कर देना जिसे यथार्थवादी चरम वास्तविकता का चिह्न बतलाता है। और यदि निर्भरता-रहितता अथवा स्वतंत्रता से अवास्तविकता का गठन होता है तो अनुभूति के लिए प्रस्तुति उसके साथ संयोजन अवश्य ही वे वस्तुएँ होंगी जिनमें चान्त्विकता का गठन होता है।

लेकिन यथार्थवादी मत के सिद्धान्तों के लिए यह तर्कना चाहे जितनी घातक क्यों न हो हमें इस तरह के सामान्य खण्डन मात्र में संतुष्ट नहीं हो जाना होगा। हमें पता लगाने की कोशिश करनी होगी कि यथार्थवादी दृष्टिकोण में ऐसा कौनसा सत्य का अंग है जिसके कारण कुछ खास किस्म के मनो को वह सदा से ही सही लगता आया है। वर्णनशास्त्र में हमें कभी भी किसी गलती या भ्रान्त बारणा से तब तक छुटकारा नहीं पा सकते जब तक यह न जान लें कि उसका उद्गम कैसे हुआ और यह कि उसमें सत्य का कितना अंश है।

(१) अनीश्वरवादी यथार्थवादः आइये हम अनीश्वरवाद से ही शुरू करें क्योंकि उसके बारे में अब हमारे सामने कोई गहरी कठिनाई नहीं आनी चाहिए। अनीश्वरवादी यथार्थवाद, जैसा कि बताया जा चुका है, सिद्धान्ततः एक दुगुना आत्मविरोधी मत है, क्योंकि एक ही साँस में वह ऐसी असमाधेय धोपणाओं को जोड़ डालता है कि वस्तुओं की वास्तविकता अविज्ञेय होती है तथा यह कि वास्तविकता उसे ऐसा ही जानती भी है।^१ इसके अतिरिक्त जैसा कि हमने अभी बताया, वह ऐसे तथाकथित व्याख्यासों की

१ प्राचीन काल के संशयवादी आजकल के अनेक अनीश्वरवादियों की अपेक्षा इन व्याघातों के प्रति कहीं अधिक जागरूक थे और इस कठिनाई का निवारण वे यह कह कर किया करते थे कि वस्तुओं की अविज्ञेयता का समर्थन 'निरूपित नैवचित्य के रूप में नहीं अपितु संभाव्य मत' के रूप में करने हैं। लेकिन इस तरह का विभेद स्वयं अतार्किक है, क्योंकि जब तक कोई प्रमेय निश्चित न हो तब तक किसी एक प्रमेय की अपेक्षा दूसरे को अधिक संभाव्य समझने के लिए कोई आधार ही नहीं होता। उदाहरणतः अगर मैं जानता हूँ कि किसी पक्षि के छः पहलू हो और उनमें से हर दो पहलुओं पर एक पहलू पर पाँच गुटके हों तो तर्कानुसार मैं कह सकता हूँ कि 'इस पक्षि से पंजे की अपेक्षा चौका अधिक बार फँका जा सकता है।' लेकिन अगर मुझे एकदम निश्चय न हो कि विभिन्न पहलुओं पर बने गुटकों की संख्या क्या है तो मैं एक दाँव या प्रक्षेप की अपेक्षा दूसरे दाँव को अधिक संभाव्य नहीं बता सकता।

रचना करता है जिसकी सत्ता अनुभूति में तथा उसके लिए ही होती है—ऐसी अनुभूति, जो उसका एकमात्र आधार यह प्रतिपादन करने के लिए है कि वह वस्तु जिसके विषय में हम केवल इतना ही बता सकते हैं कि वह समग्र अनुभूति से बाह्य है, समस्त सज्ञान का अतिक्रमण करती है। इन दोनों बातों को अच्छी तरह समझ लेने पर कहा जा सकता है कि अनीश्वरवाद के तत्त्वमीमासीय सिद्धान्त होने की बात को निस्त कर दिया है।

किन्तु इतना सदेव होते हुए भी अनीश्वरवाद में सत्य का एक अंश भी मौजूद है जिसे तत्त्वमीमासक अक्सर भूल जाता है। चूंकि तत्त्वमीमासक की वास्तविकता के विषय में अतिम और निश्चित कुछ बात जानने की विशेष अभिरुचि हुआ करती है अतः अन्य सब लोगों की अपेक्षा अपने निश्चयात्मक ज्ञान की इच्छा को बहुत बढ़ा-चढ़ा कर पेश करने की प्रवृत्ति रहा करती है। यह याद दिलाना ठीक होगा कि जिस निश्चयात्मकतापूर्वक हम कह सके कि वास्तविकता अनुभूति है उतनी ही अनुभूति विषयक अत्यन्त अपूर्ण और सीमित तथा सैद्धान्तिक अन्तर्दृष्टि के साथ सगत बैठती है। वास्तविक जीवन का यह अत्यन्त सुपरिचित तथ्य है। सामान्य बोधगम्य साहित्य में इस बात का जगह-जगह उल्लेख पाया जाता है कि अपने दिल की बात हम ही कभी नहीं जान पाते और यह कि ऋषियों का सबसे कठिन कर्तव्य है अपने आपको जानना आदि यानी ऐसी शिकायतें जिनका एक ही अभिप्राय होता है यह बताना कि हमारे अपने अभिप्राय और प्रयोजनों की हमारी अपनी भीमिती प्रत्यक्ष अनुभूति उस वस्तु से बहुत आगे अतिक्रान्त हो जाती है—जिसे हम किसी भी क्षण विमर्शात्मक ज्ञान की शक्ति में व्यक्त कर सकते हैं। लेकिन जब हम तत्त्वमीमासा के अन्तर्गत चरम वास्तविकता के स्वरूप पर विचार करने लगते हैं तब इसे भूल जाना आसान होता है और यह कल्पना आसानी से कर ली जाती है कि जितने निश्चयपूर्वक हम कह सके कि अन्तिमस्थ वास्तव एक अनुभूति है उतनी ही तर्कसंगत उस अनुभूति के स्वभाव, विशिष्ट स्वभाव, के विषय में हमारी कट्टरवादिता भी होगी। वास्तविकता के स्वरूप के बारे में हमारे सैद्धान्तिक ज्ञान की इच्छा के इस प्रकार के बढ़े-चढ़े अनुमान के विरोध का कारण अनीश्वरवाद में असली और महत्त्वपूर्ण सत्य का एक अक्षुर मौजूद है जिसका उद्गम, हमारी अनुभूति के केवल बौद्धिक पक्ष पर दिए जाने वाले अनुचित बल के विरुद्ध हुई प्रकृतिमोक्ष प्रतिक्रिया से है। तत्त्वमीमासापरक मनोवृत्ति वाले व्यक्तियों को अभिभूत करने वाली इस कमजोरी के बारे में शिक्षायत करने का यह आधार हम पहले ही जान चुके हैं और उसे अधिक अच्छी तरह जानने के अवसर हमें आगे भी मिलेंगे।

(२) कट्टरतापरक यथार्थवाद अर्थात् स्वीकृत रूप से ज्ञेय स्वतंत्र 'वास्तवों' का यथार्थवाद, बहुत अधिक कार्य योग्य सिद्धान्त है। अपने तथाकथित 'प्रकृत-यथार्थ-

वाद' नामक रूप में जिसके मतानुसार अनुभूत वस्तुओं के इस संसार का अस्तित्व अपने समग्र प्रेक्षित गुणों सहित, किसी अनुभवकर्त्ता के साथ सम्बद्ध रहे बिना स्वतंत्र रूप से ठीक उसी शक्ल में जिसमें हम उसे अनुभव करते हैं—भीजूद रखा करता माना गया है, वह अदार्शनिक 'सामान्य बुद्धि,' लोगों के सामान्य विचारों का पर्याप्त प्रतिनिधित्व करता है। 'सामान्य बुद्धि' को इससे बढ़कर और कुछ इतना स्पष्ट नहीं दीवता कि अपने प्रेक्षण द्वारा मैं अभाव से किसी वस्तु का भाव उत्पन्न नहीं कर सकता न उसमें ऐसे गुणों का जो पहले से उसमें न थे अव्याहार ही कर सकता हूँ। अतः वह वस्तु पहले से ही वर्तमान है और पहले से ही उसकी प्रकृति अमुक प्रकार की है अतः मैं 'सामान्य बुद्धि' पुरुष उसे इसीलिए उस रूप में तथा उन गुणों सहित उसे ऐसा देखना हूँ। इसलिए प्रेक्षित वस्तुओं के इस संसार का भी उसी शक्ल में जिसमें उन वस्तुओं का प्रत्यक्षण किया गया, स्वतंत्र अस्तित्व होना, और मेरे तत्त्ववैधी प्रेक्षण की शर्त के रूप में, आवश्यक है।

'प्रकृत यथार्थवाद' के उपर्युक्त मत पर जब दार्शनिक सिद्धान्त के रूप में विचार किया जाता है तब आमतौर पर उसका चोला कुछ बदल जाना है। भ्रान्ति अथवा माया के तथ्य तथा दृष्टप्रेक्षकों^१ के परीक्षणों द्वारा निर्धारित आत्मनिष्ठ मिश्रताएँ या एक ही प्रेक्षक की विविध दशाओं के कारण उत्पन्न वैविध्य आदि ऐसे कारक हैं जिनसे वैज्ञानिकताभिमान की यथार्थवादी के लिए यह प्रतिपादन करना कठिन हो जाता है कि अनुभूतिगत वस्तुओं की सभी प्रेक्षित विशिष्टियाँ अनुभूतिकर्त्ता से एक समान स्वतंत्र होती हैं। विमर्श आमतौर पर दैनन्दिन जीवन के 'प्रकृत यथार्थवाद' की जगह 'वैज्ञानिक यथार्थवाद' के एक ऐसे सिद्धान्त को ला देता है जिसके अनुसार अस्तित्व तथा अनुभूतिगत जगत के कुछ ज्ञात गुणधर्म तो अनुभूतिकर्त्ता से स्वतंत्र माने जाते हैं जबकि अन्य गुणधर्मों को ऐसे गीण प्रभाव मात्र माना जाता है जिनका उद्गम कर्त्ता की चेतना पर हुई स्वतंत्र वास्तविकता की क्रिया द्वारा होता है। वैज्ञानिक यथार्थवाद के विविध प्रकारों के उन पारस्परिक विभेदों से जो प्रेक्षककर्त्ता से स्वतंत्र वस्तुओं के कथित विशिष्ट गुण-धर्मों पर आधारित हैं, इस समय हमारा कोई सरोकार^२ नहीं है।

१. उदाहरण के लिए व्यक्ति की वैयक्तिक विचित्रताएँ या विशेषताएँ—जैसे रंगों का स्फेकटन या वर्ण-क्रम, सपूर्ण अथवा आंशिक वर्णान्धता, सांघातिक स्वर तारत्व के प्रति संवेदनशील शक्ति का उतार-चढ़ाव आदि-आदि।
२. इस सिद्धान्त के सबसे अधिक ज्ञात तथा सबसे अधिक जनप्रिय रूप लॉक का मत तथा हमारे प्रचलित विज्ञान का अधिकांश भाग हैं। दोनों ही के अनुसार द्रव्य के 'मूलभूत गुण' यानी वे गुण जिन्हें भौतिक विज्ञानों में मूलधार रूप

निस्संदेह इतना तो स्पष्ट ही है कि अनुभूति के बिना किसी वास्तविकता के अस्तित्व के रह सकने के विरुद्ध हमारी सामान्य तर्कना 'प्रकृत' यथार्थवाद के तथा उसी की अधिक विमर्श-प्रधान उपशाखा 'वैज्ञानिक' यथार्थवाद के भी विरुद्ध उतनी ही जोरदार है जितनी कि अनीश्वरवाद के। लेकिन इस प्रकार के यथार्थवादी विचारों के आभासी औचित्य तथा विस्तृत विसरण के कारण हमें यह दिखा कर कि यथार्थवाद का सत्य वास्तव मे क्या है तथा वह सत्य वास्तव में क्या है तथा वह सत्य कहाँ मार्ग भ्रष्ट होकर तर्कभास में परिणत हो जाता है—अपनी तर्कना को और भी जोरदार बनाना आवश्यक हो जाता है। और ऐसा कर सकने में कोई विशेष कठिनाई भी नहीं है। यथार्थवाद में पाये जाने वाले सत्य के प्रमुख तत्त्व दो हैं: (१) यह निश्चित है कि मेरी अनुभूति के प्रमेय पहलू के रूप में चेतनतापूर्वक प्रस्तुत हुए बिना भी कोई वस्तु वास्तव या वास्तविक हो सकती है। वस्तुओं का अस्तित्व तभी से प्रारम्भ नहीं हुआ करता जब से मैं उनके प्रति जागरूक होना शुरू करता हूँ नहीं उनका भाव या अस्तित्व त्योही समाप्त हो जाता है ज्योंही मैं उनके प्रति जागरूक रहना बंद कर देता हूँ। साथ ही साथ यह तथ्य भी कि मैं गलतियाँ करता रहता हूँ और भ्रम में भ्रम भी सामान्य होते हैं—सिद्ध करता है कि वस्तुओं के गुण, आवश्यक रूप से उस रूप में वास्तविक नहीं जिस रूप में मैं उन्हें ग्रहण करता हूँ। (२) इसके अतिरिक्त जैसा कि ऊपर सिद्ध किया जा चुका है कि चूँकि मैं अपने ही सवेदनो तथा प्रयोजनों को पूर्णरूप से नहीं समझ पाता इसलिए हो सकता है कि कोई वस्तु मेरे अनुभूतिकर्ता रूप में मेरे जीवन का ऐसा अविकल अंग बन जाय जिसे अपनी अनुभूति की अन्तर्वस्तुओं पर विचार करते समय मैं उसे स्पष्टतः और चेतनतापूर्वक उस रूप में पहचान न सकूँ।

लेकिन उपर्युक्त दोनों बातों से ठीक-ठीक कहाँ तक सिद्ध होता है? केवल इतना ही तो पहला विचार-बिन्दु सिद्ध कर पाता है जैसा कि हम पहले भी जोर देकर कह चुके हैं कि वास्तविकता का गठन मेरी अनुभूति द्वारा नहीं होता, दूसरे विचार-बिन्दुओं से भी इतना ही सिद्ध होता है, जैसा कि हम पहले ही बार-बार देख चुके हैं कि अनुभूति केवल संज्ञानात्मिका नहीं हुआ करती। लेकिन इन दोनों विचार-बिन्दुओं को स्वीकार कर लेने के बाद भी यथार्थवादी द्वारा इन दोनों बातों से निकाले गये

समझा जाता है, स्वतंत्र रूप से 'वास्तव' है, जबकि शेष गुण ऐसे प्रभाव मात्र हैं जो हमारी ज्ञानेन्द्रियों पर हुई उनकी क्रिया द्वारा उत्पन्न होते हैं। चूँकि लीविनिट्ज तथा हर्वर्ट जैसे यथार्थवादियों के कहीं अधिक सूक्ष्मान्वेषी तत्त्वमीमांसीय सिद्धान्त अविवर्शक सामान्य प्रज्ञावानों के प्रकृत यथार्थवाद से कहीं अधिक भिन्न होने के कारण कभी भी उसकी तरह ही प्रचलित नहीं हो पाये।

इस निष्कर्ष के कि वास्तविक अस्तित्व समग्र अनुभूति से स्वतंत्र होते हैं—एक कदम और अधिक पास भी नहीं पहुँच पाते । चूँकि यह सिद्ध करना आसान है कि किसी वस्तु की वास्तविकता किसी भी निश्चित एक प्रेक्षक द्वारा अथवा निश्चित प्रेक्षकों के योग द्वारा स्पष्ट रूप से मान्य होने पर ही निर्भर नहीं हुआ करती और यह कि किन्हीं भी निश्चित प्रेक्षकों की किसी भी अनुभूति में उससे कहीं अधिक और कुछ भी मौजूद रहता जितना उन प्रेक्षकों को मालूम रहता है । इसलिये यथार्थवादी समझता है कि वह यह अवतारण आसानी से कर सकता है कि ऐसी वास्तविकताएँ हैं जो किसी अनुभूति के अन्तर्गत हुए बिना भी वास्तविक बनी रह सकेंगी । लेकिन इस अवतारण के आधार वाक्यों और उनसे निकाले गये निष्कर्ष के बीच किसी प्रकार का भी कोई मेल या संयोजन नहीं है ।

यह बात दो-एक उदाहरणों से और भी स्पष्ट हो जायगी । शुरू करने के लिए आइए अपने साथी मानवजीवों के मानसिक जीवन को ही ले लिया जाय । और तत्संबद्ध विषय को यथार्थवादियों के निष्कर्ष के अत्यधिक पृष्ठपोषक प्रतीत होने वाले रूप में प्रस्तुत करने के लिए आइये कल्पना की जाय कि कोई अलेक्जेंडर सिल्कर्क नामक व्यक्ति सागर मध्यस्थित किसी अनुपजाऊ पहाड़ी पर बेवस रुका पड़ा है । हमारे इस सिल्कर्क की आशाएँ और आशकाएँ उसी प्रकार और उसी माने में एकदम मेरे ज्ञान के अधीन नहीं हैं, मेरे ज्ञान से उसी प्रकार पूर्ण स्वतंत्र हैं जिस प्रकार और जिस माने में उस पहाड़ी चट्टान का अस्तित्व और बनावट मेरे ज्ञान के बाहर की बात है, जिस पर सिल्कर्क बैठा है । मैं तथा इस पृथ्वी के अन्य सब निवासी भी सिल्कर्क के अस्तित्व से तथा उसके विचारों से उतने ही अनभिज्ञ हो सकते हैं जितने कि हम सब उसकी अधिष्ठित चट्टान के अस्तित्व तथा उसके भूगर्भीय गठन से बेखबर हैं । इसके अतिरिक्त अपने आन्तरिक जीवन के जितने भी अर्थ का सञ्ज्ञान सिल्कर्क स्पष्ट रूप से ग्रहण करता है वह समग्र जीवन का अनुपाततः उतना ही कम अर्थ हो सकता है जितना कि चट्टान का सिल्कर्क द्वारा अधिष्ठित भाग पूरी चट्टान का अर्थ है तथा चट्टान के जिस अर्थ के गुणों का सञ्ज्ञान वह प्राप्त कर सका है वह समग्र चट्टान के समग्र गुणों या प्रकृति का भी उतना ही अर्थ है । लेकिन इस सबसे यह प्रकट नहीं होता कि सिल्कर्क की आशाएँ-निराशाएँ तथा उसका शेष मानसिक जीवन अनुभूति नहीं है तथा उनकी वास्तविकता अनुभूति वास्तव स्वतंत्र है । ऐसी आशाएँ और आशकाएँ, जो अनुभूति नहीं मानसिक तथ्य पदार्थ या द्रव्य नहीं, वास्तव में निर्धारित अभिधाओं के पारस्परिक व्याघात का उदाहरण होगी । और इस तर्कना द्वारा सिल्कर्क के मानसिक जीवन के विषय में जो कुछ सिद्ध नहीं किया जा सका, उसी कारण से सिल्कर्क की चट्टान के विषय में भी वह सिद्ध नहीं होता ।

एक साथी मानव के मानसजीवन के इस उदाहरण को पीछे छोड़कर आइए अप्रेक्षित भौतिक वास्तविकता का एक मामला हाथ में लें। अभी हाल ही के एक यथार्थवादी दार्शनिक श्री एल० टी० हाव्हाउस ने स्वतंत्र भौतिक वास्तविकता का एक उदाहरण सामने रखा है जो किसी सुरंग से तत्क्षण बाहर आती हुई एक रेलवेट्रेन का है। वह कहता है कि मैं ट्रेन को तब तक नहीं देखता जब तक वह सुरंग से बाहर नहीं आ जाती लेकिन ट्रेन तो सुरंग में मौजूद ही है और उतनी ही वास्तविक भी तब थी, जब सुरंग के भीतर थी। इसलिए उसकी वास्तविकता प्रेक्षण की क्रिया से स्वतंत्र है। हम उसे न देखें तब भी उसकी स्वतंत्र सत्ता रहती है। लेकिन तर्कना की पहली बर्त है कि ट्रेन विलकुल खाली हो और वह भगोड़ी ट्रेन भी हो जिसमें न ड्राइवर हो, न गाई और न मुसाफिर क्योंकि तर्कारभ के आचारही यह रखे गये हैं। फिर दूसरी जवाबी बात यह कही जा सकती है कि ऐसी एकदम खाली और भगोड़ी ट्रेन को किसी ने कहीं से चालू करके रवाना तो किया ही होगा। साथ ही साथ हमारी रेलवे यातायात व्यवस्था में व्यक्त प्रयोजनों और हितों की साधारण योजना के साथ उसका कोई न कोई सम्बन्ध होना जरूरी है और प्रयोजनार्थ तथा हितों की इस योजना के साथ का यह सम्बन्ध ही इस भगोड़ी ट्रेन की वास्तविकता प्रदान करता है। वह किसी विदग्धदार्शनिक की कल्पना-प्रसूत कल्पितार्थ मात्र नहीं रहती। अगर हाव्हाउस की तर्कना सुरंग स्थित ट्रेन की स्वतंत्र सत्ता या वास्तविकता सिद्ध कर सकती है, तो उससे एकान्त चट्टान पर बैठे सिल्कर्क की आशा और निराशा के और निराशा से आशा के बीच की बोलायमान स्थिति की स्वतंत्र सत्ता भी सिद्ध होती है, और ठीक इसलिए कि इस तर्कना से दोनों ही निष्कर्ष समान रूप से सिद्ध होते हैं। अतः जिस प्रकार की स्वतंत्रता की स्थापना उसके द्वारा होती है वह अनुभूति की स्वतंत्रता नहीं हो सकती। यथार्थवादियों की सारी तर्कनाओं के समान यह तर्कना भी अनुभूति के संज्ञानात्मक पक्ष को ही अनुभूति का तादात्म्य मान लेने के कारण ही इस प्रकार का चक्कर पैदा हो जाता है। इस प्रकार के तादात्म्य की बर्नि स्वयं आदर्शवादियों की बातों से भी निकलती है।^१

१. तुलना कीजिए, वार्ड की पुस्तक, 'नेचुरलिज्म एण्ड एगनास्टिसिज्म' भाग २ पृष्ठ १७८ तथा रॉयस की पुस्तक 'वर्ल्ड एण्ड इण्डिविजुअल्', फर्स्ट सीरीज, ले० ३। प्रो० रॉयस का यथार्थवाद विषयक विवेचन रोचक और ध्वन्यात्मक होते हुए भी प्रतिपक्षी के प्रति सक्षिप्त और आसान तरीका अस्तित्वार करने के कारण विश्वासोत्पादक नहीं है। श्री हाव्हाउस की आदर्शवाद विरोधिनी तर्कना ('थियरी ऑफ नॉलेज, ५१७-५३९) मुझे तो अगले अनुच्छेद में चर्चित व्यक्ति-निष्ठावाद मात्र के विरुद्ध ही रुक सकने वाली लगती है। किन्तु अच्छा हो यदि पाठक उसकी स्वयं अच्छी तरह परीक्षा कर लें।

८—यथार्थवाद की लगातार बनी रहने वाली जीवनी शक्ति का रहस्य, उस विरोधी मत के तर्कभासी के विरुद्ध उसकी अभ्यापत्ति में निहित है—जिसे अभी हाल में प्रकृतिविज्ञान के कुछ विशिष्ट विद्यार्थियों का विशेष पृष्ठपोषण प्राप्त हुआ है। व्यक्तिनिष्ठावाद नाम से उसे अभिहित किया जा सकता है।' जैसा कि हम देख चुके हैं, यथार्थवाद इस सत्य तर्काधार को लेकर ही चला था कि ऐसे वास्तविक तथ्य मौजूद हैं, जिनके प्रति मेरी अनुभूति मुझे विशेष रूप से जागरूक नहीं बनाती। और यह कि मेरी अपनी ही अनुभूति विषयक मेरा सञ्ज्ञान अपूर्ण होता है। लेकिन इसके बाद तर्कना द्वारा वह इस झूठे निष्कर्ष पर जा पहुँचा कि इसी कारण ऐसी वास्तविकताएँ भी हैं जो सभी प्रकार की अनुभूति से स्वतन्त्र होती हैं। व्यक्तिनिष्ठावाद की तर्कना इससे उल्टी है। वह सत्य ही प्रतिपादन करता है कि अनुभूति बाह्य वास्तविकता होती ही नहीं, किन्तु इस असत्य निष्कर्ष पर पहुँचता है कि मैं अपनी सञ्ज्ञानात्मक स्थितियों के अतिरिक्त अन्य किन्हीं वास्तविकताओं के बारे में जान ही नहीं सकता। उसके प्रिय प्रमेय सूत्र इस तरह के वाक्य हुआ करते हैं, 'हम जो कुछ जान पाते हैं, वे स्वयं हमारे ही प्रेक्षण होते हैं।' 'हम केवल अपनी चेतना के रूपान्तरणों को ही जान पाते हैं।' चेतना की दशाओं के अतिरिक्त अन्य किसी का भी अस्तित्व नहीं होता। इन सूत्रों में स्पष्टतः कोई भी अर्थ-सादृश्य नहीं है। लेकिन तो भी व्यक्तिनिष्ठावाद के हिमायती उनमें किसी तरह का सन्नप्रभेद किये बिना ही इन सूत्रों का प्रयोग किया करते हैं। अतः इस सिद्धान्त

१ इसे उदयनीयतावाद अथवा प्रेजेण्टेशनलिज्म नाम से यदि पुकारें तो अनुचित न होगा लेकिन यह तभी उचित होगा जब यह नाम मनोविज्ञान के कुछ सिद्धान्तों के विभेद के लिए भिन्नार्थ वाचक के रूप में पहले ही से निर्धारित न कर लिया गया हो। अंग्रेजी जानने वाले पाठकों को व्यक्तिनिष्ठावाद का एक संविलियित (भ्रान्ति भरा) किन्तु उपलक्षक निर्वचन प्रोफेसर कार्ल पीयर्सन की पुस्तक 'ग्रामर ऑफ साइंस' के प्रारम्भिक अध्यायों में मिलेगा। व्यक्तिनिष्ठावादी लेखक अपने आपको 'भादर्शवादी' कहते हैं और अपने आपको बर्कले तथा ह्यूम का शिष्य समझा करते हैं। मान भी लिया जाय कि बर्कले व्यक्तिनिष्ठावादी था भी तो सिर्फ भौतिक जगत् के मामले में। लेकिन ह्यूम के निष्कर्ष तो विशुद्ध संज्ञयवादी ही हैं। प्रोफेसर पीयर्सन के ग्रन्थ के पाठकों को ध्यान-पूर्वक नोट कर लेना होगा कि भौतिक विज्ञान के 'वर्णनात्मक' सिद्धान्त का कोई विशेष संबंध व्यक्तिनिष्ठावाद से नहीं है और यह कि उस सिद्धान्त के मानने वाले दार्शनिक प्रो० बार्ड तथा रॉयस जैसे व्यक्ति हैं, जो व्यक्तिनिष्ठावादी नहीं हैं।

के साथ अन्याय न होगा, यदि हम उसकी आलोचना इस पूर्व ग्रहण को मानकर करें कि ये सूत्र एकार्थ वाचक माने जाने के लिए ही प्रयुक्त होते हैं।

अब यह स्पष्ट हो चुका है कि व्यक्तिनिष्ठावादी सिद्धान्तों के तर्क सम्बन्धी परिणाम उन सब क्रियात्मक पूर्वानुमानों के लिए, जिन पर दैनिक जीवन आधारित है, इतने विष्वसकारी हैं कि उन्हें स्वीकार करने से पहले हमें उनकी सत्यता का दृढतम प्रमाण पा लेना जरूरी है। यदि व्यक्तिनिष्ठावाद साध्य सिद्ध हो जाय तो उसका तात्कालिक परिणाम यह होगा कि न केवल स्वर्ग का समवेत संगीत और भूमि का यह सब भ्रुंगार 'अपितु यह समग्र मानवता, जहाँ तक उसके अस्तित्व का मुझे पता है—मेरी चेतना' के व्यक्तिनिष्ठ भाव मात्र होंगे अथवा जैसा कि विज्ञानपरक व्यक्तिनिष्ठावादी किन्हीं अस्पष्ट कारणवश, प्रायः कहना अधिक पसन्द करता है—'मेरे मस्तिष्क के व्यक्तिनिष्ठ भावमात्र'। ऐसी प्रत्येक तर्कना जो व्यक्तिनिष्ठावादी यह दिखाने के लिए प्रस्तुत कर सकता है कि 'वस्तुएँ कम से कम मेरे लिए तो, मेरी अपनी चेतना की रूपान्तरण मात्र होती हैं'—मेरे साथी मानवों के मामले में भी उतनी ही जोरदार साबित होती हैं जितनी कि निरिन्द्रिय जगत् के मामले में। व्यक्तिनिष्ठावादी के तर्कधारों से जो तर्कानुमोदित निष्कर्ष निकालता है तथा जिसे वह मुश्किल से, या बिलकुल ही नहीं, निकालने को तैयार होता, यही होगा कि हवाई कल्पना-मूर्तियों की इस दुनिया में—जहाँ इन कल्पना-मूर्तियों में से एक भी मूर्ति निश्चयपूर्वक किसी वास्तविक वस्तु की प्रतिरूप कही जा सकती है—वह स्वयं ही एक मात्र वास्तविक सत्ता है। उलट कर यदि कहा जाय तो मेरे साथी मानवों की सत्ता को मेरी अपनी चेतना की दशा मात्र से अधिक और कुछ मानने का कोई भी वैध आधार, दैहिक जीवन की अनुभूतियों के कारण सुपरिचित शेष वस्तु^१ जगत् की वास्तविकता को भी उसी माने में स्वीकार करने का भी एक आधार होगा। क्योंकि यदि क्रियात्मक जीवन की इस दुनिया को गठित करने वाली वस्तुओं में से किसी एक की भी वास्तविकता ऐसी है, जो मेरी विशिष्ट अनुभूति के लिए अपनी प्रस्तुति पर निर्भर नहीं होती, तो यह मान लेने के लिए

-
१. भौतिक जगत् के वस्तुनिष्ठ अस्तित्व के एकमात्र प्रमाण के रूप में मेरे साथी मानवों के विषय में देखिए रायस की 'स्टडीज इन गुड एण्ड ईविल' में 'नेचर कांशेलेनेस एण्ड सेल्फ कांशेलेनेस' नामक निबंध तथा इस पुस्तक के लेखक का अवतुवर नेशनल जर्नल ऑफ एयिक्स में प्रकाशित लेख 'माइण्ड एण्ड नेचर'। इस में मैंने, शायद, उन लचर दलीलों को, जिनके द्वारा व्यक्तिनिष्ठावादी अपने दृष्टि-कोण के अनुसार अन्य मानव सत्ताओं के अस्तित्व में विश्वास करने की बात को तर्कसंगत ठहराने की कोशिश करते हैं, अच्छी तरह लेकर सिद्ध किया है।

भी कि हर एक ऐसी अन्य वस्तु की भी वैसी ही वास्तविकता है वह कारण ही तब तक रहेगा जब तक कि उस प्रेक्षण को, जिसके लिए वह वस्तु प्रस्तुत हुई है, एक निर्मूल भ्रम मान समझ लेने के कोई विशेष कारण न हो।

लेकिन व्यक्तिनिष्ठावादी सिद्धान्त को संक्षेपतः इस प्रकार से चलता कर देना ठीक नहीं। हमें उसकी विस्तृत परीक्षा करना चाहिए इसलिए आवश्यक है जिससे हम अच्छी तरह जान सकें कि तर्कभास का प्रवेद्य उसमें कहाँ से होता है और वह कैसे उठ खड़ा होता तथा गम्भीर दार्शनिक के तीन विचार-बिन्दु निम्नलिखित हैं—

(अ) व्यक्तिनिष्ठावाद की पक्षपोषक चालू तर्कनाएँ प्रायः इस तरीके से पेश की जाती हैं जिससे दो स्पष्टतः भिन्न स्थितियों में गड़बड़ पैदा हो जाय। जब कहा जाता है कि हम जो कुछ देखते हैं वे 'हमारी अपनी व्यक्तिनिष्ठ स्थितियाँ होती हैं', तो इस कथन के अभिप्रेतार्थ या तो यह हो सकता है कि मेरी 'चेतनात्मक स्थितियों' के अतिरिक्त इस विषय में, जहाँ तक मैं मालूम कर सकता हूँ, कम से कम वहाँ तक तो, अन्य कोई वास्तविक सत्ता नहीं है, अथवा यह कि—इस तरह की वास्तविकताएँ हैं जरूर लेकिन उनके जिन गुण-धर्मों का प्रेक्षण मैं करता हूँ, व स्वभावतः उनके अपने गुण-धर्म नहीं हैं अपितु वे मेरी चेतना पर हुई उनकी क्रिया द्वारा प्रस्तुत वस्तुनिष्ठ प्रभावमात्र हैं, अथवा यदि आपको शरीरशास्त्रीय मापों में कहना ज्यादा पसन्द हो तो आप मेरी चेतना पर हुए प्रभाव की जगह, मेरे तांत्रिक तंत्र पर प्रभाव कह सकते हैं। व्यक्तिनिष्ठावादी द्वारा साधारणतः प्रयुक्त अनेक तर्कनाएँ ज्यादा से ज्यादा उस दूसरे निष्कर्ष को ही प्रमाणित कर पाती हैं, जिसके विषय में व्यक्तिनिष्ठावादी विज्ञानपरक यथार्थवादी से अधिकांश में सहमत हैं। अतः इस तरह की दलील पेश करना मानो निर्मूल भ्रम सवधी तथ्य, माया, विभिन्न प्रेक्षकों द्वारा प्रस्तुत विवरणों के वैभिन्न्य एक ही प्रेक्षक की विभिन्न ज्ञानेन्द्रियों द्वारा प्रस्तुत विवरणों के वैभिन्न्य से व्यक्तिनिष्ठावाद के मत को बल मिलता हो, विषयान्तर तर्कभास अथवा 'इन्नोरेण्डिया एलेन्गार्ड' ही है। व्यक्तिनिष्ठावादियों की तरह ही विज्ञानपरक यथार्थवादियों द्वारा भी दुहाई के विषय बनाय गये। इन तथ्यों से जैसा कि हम पहले ही देख चुके हैं, इससे ज्यादा और कुछ साबित नहीं होता कि हम वस्तु जगत् को सदा उसी रूप में नहीं देख पाते जैसा कि वह है अथवा जैसा कि उसे अवश्य ही तब होना चाहिए जब हम उसके विषय में सत्य विचार करें यानी दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि त्रुटि नामक वस्तु भी कोई है।

जैसा कि ग्रीक अथवा यूनानी दर्शन के विद्यार्थी को पहले ही से मालूम है—यह समस्या कि 'हमारे लिए असत्य रूप से विचार करना अथवा असत्य प्रेक्षण क्यों कर संभव होता है?' महत्त्वपूर्ण और कठिन दोनों ही हैं। लेकिन त्रुटि के अस्तित्व से किसी

वास्तविकता तथा अनुभूति

प्रकार भी यह सिद्ध नहीं होता कि मैं जिन वस्तुओं का प्रेक्षण करता हूँ वे 'मेरी ही अनुभूतियों की स्थितियाँ हैं?' इसके विपरीत व्यक्तिनिष्ठावाद सिद्धान्त की गलती को समझा सकना अन्य सिद्धान्त की गलती की अपेक्षा कहीं ज्यादा मुश्किल है। क्योंकि अगर मैं जो कुछ देखता हूँ, उसका किसी भी तरह का अस्तित्व मेरे तत्संबंधी प्रेक्षण के तथ्य में एकदम अलग, मौजूद है तो कम से कम यह समझ सकने की संभावना तो रहती ही है कि वास्तविकता में और मेरे द्वारा हुए उसके प्रेक्षण में गलती कैसे होती है। लेकिन अगर किसी वस्तु का अस्तित्व उसके मेरे द्वारा प्रेक्षित होने का ही दूसरा नाम हो तो यह असंभव लगता है कि मैं उस वस्तु को जैसी कि वह है, और किसी तरह का देख सकूँ। व्यक्तिनिष्ठावादी सिद्धान्त के अनुसार—जैसा कि प्लैटो ने थियाएटेट्स में सिद्ध किया है प्रत्येक प्रेक्षक सत्ता को अपने अस्तित्व के प्रत्येक क्षण में अचूक होना ही चाहिए।

अब हमें अपना ध्यान उन आचार्यों पर ही केन्द्रित रखना चाहिए जिन्हें व्यक्तिनिष्ठावादी अपने इस प्रथम निष्कर्ष के लिए आवश्यक बताता है कि मेरी 'आनुभूतिक दशाओं या स्थितियों' के अतिरिक्त अन्य किसी का भी अस्तित्व नहीं जाना जा सकता। ऐसा करके हम त्रुटिपूर्ण प्रेक्षण की सारी समस्या को वाद-बाह्य कह कर विसर्जित कर सकते हैं। अब व्यक्तिनिष्ठावाद की सामान्य तर्कना, जिसे भिन्न-भिन्न लेखकों ने भिन्न-भिन्न शब्दों में व्यक्त किया है, सिद्धान्ततः केवल एक ही अभिकथन में सीमित की जा सकती है। सजानीय मनोविज्ञान द्वारा यह अभिकथन तथ्य रूप में पेश किया जाता है कि हमारी अपनी सबेद शक्ति के रूपाकरणों के रूप में ही वस्तुएँ हमारे द्वारा तत्काल प्रेक्षित हुवा करती हैं अथवा हम उन्हें अपनी चेतना की दशाओं के रूप में ही देखा करते हैं, और यह कि इसीलिए समग्र प्रेक्षण की इस अन्तिम शर्त का अतिक्रमण करना असंभव है। मनोविज्ञान के इस सिद्धान्त के विरोध में हमारा कथन है कि (१) वास्तविक जीवन के कुछ तथ्यों का वह महान् विरोधी अथवा भ्रान्तिमय व्याघात है। (२) यह कि मनोविज्ञानशास्त्र में एक सिद्धान्त की हैसियत से उसे निश्चयात्मक रूप में असत्य सिद्ध किया जा सकता है।

(१) कुछ ऐसी वास्तविकताएँ भी हैं जिन्हें व्यक्तिनिष्ठावादी स्वयं ही मान चुके हैं कि वे ऊपर से देखने में ही 'मेरी चेतना की दशाएँ' नहीं हैं। उनके विषय में अब तक, जैसा कि व्यक्तिनिष्ठावादी भी मानता है, मेरा ज्ञान खरा होते हुए भी अपूर्ण है। ऐसी वास्तविकताएँ उदाहरण के लिए हैं मेरे साथी मानवों के लक्ष्य और प्रयोजन और मेरे अपने लक्ष्य और प्रयोजन भी। यह सभी को स्वीकार है कि मैं न केवल अन्य मनुष्यों के अस्तित्व विषयक तथ्य को ही जान सकता हूँ अपितु किसी हद तक उनके विविध प्रयोजनों और हितों या अभिरुचियों को भी जान सकता हूँ। उदाहरण के लिए

यह बातें इसलिए मामूली अन्तर्ग्रस्त हैं कि जब मैं कोई पन्ना (पृष्ठ) पढ़ता हूँ तो लेखक के अभिप्राय को समझ सकना मेरे लिए साधारणतः नभव होता है। यह बात इन तथ्य में भी उतनी ही अन्तर्ग्रस्त है कि मैं किसी भी सामान्य ऐतिहासिक तथ्य वस्तु की मन्चर्चाई जान सकता हूँ। जैसे कि लन्दन के महान् अग्निकाण्ड की तिथि। लेकिन न तो लन्दन के महान् अग्निकाण्ड की 'तिथि' न मेरे पत्र लेखक के वाक्यों का अर्थ ही 'मेरी चेतना की दशा अथवा स्थिति' इन शब्दों के बोधगम्य आशय के अनुसार है, तथापि दोनों ही उदाहरण उन तथ्यों की किरणों के उपलब्धक नमूने हैं—जिनसे मिलकर हमारे दैनिक जीवन की दुनिया का समग्र ज्ञान गठित होता है। और जो बात दूसरों के कार्यों और प्रयोजनों से सम्बद्ध तथ्यों के विषय में सही है, वही मेरे अपने कार्यों और प्रयोजनों के विषय में भी समान रूप से नहीं है। जिन तथ्यों से मेरा जीवन गठित हुआ है, वे मापा के साथ दलात्कार किये बिना किसी प्रकार की, मेरी अपनी चेतना की दशाओं में परिणत नहीं किये जा सकते। उदाहरण के तौर पर शायद मैं जानता होऊँ कि मेरी प्रकृति अथवा तबीयत एक डास किस्म की है यानी स्वभावतः मैं चिड़चिड़ा हूँ अथवा भावुक प्रकृति का हूँ। लेकिन अपने बारे में इन सत्यों का जानना यद्यपि एक तरह से मेरी चेतना की एक दशा भले ही कही जा सके, तथापि इन सत्यों को 'मेरी चेतना की दशा' तर्कशास्त्रानुसार मध्यपद सम्बन्धी अनेकार्थक दौषी हेत्वाभास का आश्रय लिए बिना किसी प्रकार भी नहीं कहा जा सकता।

(२) यह बात व्यक्तिनिष्ठावादियों द्वारा साध्यमान मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त पर विचार करने से और भी अधिक स्पष्ट हो जायगी। वस्तुनिष्ठावादी जब यह कहता है कि प्रेक्षण में मैं सिर्फ अपनी चेतना की दशाओं से अथवा उनके वस्तुनिष्ठ रूपान्तरणों से ही अवगत हुआ करता हूँ तब उसका आशय यह होता है कि प्रेक्षण की प्रत्येक दशा या स्थिति जिस लक्ष्य से अवगत होती है वह लक्ष्य ही स्वयं एक प्रेक्षण की एक दशा, रूप होता है। प्रेक्षण स्वयं अपना ही प्रेक्षण किया करता है और कुछ नहीं। उदाहरण के लिए, जब मैं कहता हूँ कि मैं लाल देखता हूँ तो जिससे मैं वास्तव में अवगत हुआ हूँ वह है लाल देखने की दशा। जब मैं कहता हूँ कि मैं एक और सुनता हूँ तो जिससे मैं अवगत होता हूँ वह यह है कि मैं और सुनने की दशा में हूँ और यही तर्कना दुनिया भर की बातों पर भी लागू होती है। लेकिन यह बात सत्य तो क्या सत्य से इतनी दूर है कि वह एकदम और प्रामाणिक रूप से झूठी है। वास्तव में हम निश्चयपूर्वक कह सकते हैं कि ऐसी एक वस्तु, जिससे अन्तः प्रेक्षक मनोवैज्ञानिक के अतिरिक्त अन्य कोई भी कभी अवगत नहीं होता, प्रेक्षण कार्यगत स्वयं अपनी प्रेक्षण की स्थिति ही है। और यह कि ऐसे मनोवैज्ञानिक के मामले में भी, जो जानबूझ कर स्वयं अपनी स्थितियों या दशाओं के अध्ययन का व्रत लेता है, कोई भी प्रेक्षण की दशा कभी भी अपना प्रजन नहीं

किया करती। जब मैं किसी लाल घरातल को देखता हूँ तब जिससे मैं अवगत होता हूँ वह 'लाल देखता हुआ मैं अपने आप' से नहीं अपितु लाल रंग की झलक ही होती है। जब मैं किसी आदमी को देखता हूँ तो मैं आदमी देखते हुए अपने आप से अवगत नहीं होता बल्कि मैं उस अन्य व्यक्ति को ही देख रहा होता हूँ। इसी प्रकार मैं जब किसी विशेष प्रकार से कार्य करने की प्रतिज्ञा ग्रहण करता हूँ अथवा यह ज्ञान लेता हूँ कि मैं एक विशेष मनोदशा में हूँ तो मैं जिस वस्तु से अवगत हुआ होता हूँ वह 'प्रतिज्ञा ग्रहण करते हुए मैं स्वयं' अथवा 'उस मनोदशाग्रस्त मैं स्वयं' नहीं होती बल्कि वह प्रतिज्ञा और वह मनोदशा ही वह वस्तु होती है। अन्तर्दर्शी मनोविज्ञानी के रूप में भी, जब मैं निश्चयों की निमित्त अथवा भावनात्मक मनोदिशाओं की विशिष्टियों का अध्ययन अपनी अनुभूति पर पड़े प्रतिबिम्ब द्वारा करने बैठता हूँ, तब निश्चय के निर्माण की वह दशा अथवा आवेगी भाव का वह स्वरूप स्वयं उस सम्बद्ध निश्चय अथवा भाव के गृहीत या अनुभूत होने की दशा या स्थिति नहीं होती। हम कितना भी जोर देकर कहे फिर भी वह कम होगा कि यदि 'आत्मचेतना' शब्द से ऐसी कोई संज्ञानात्मिका स्थिति अभिप्रेत हो जो स्वयं अपना लक्ष्य हो तो इस तरह की कोई चीज नहीं होती और आत्म-चेतना जैसी वस्तु होना एक मनोवैज्ञानिक असमाव्यता है। कोई भी संज्ञाना-त्मिका स्थिति स्वयं अपना ही लक्ष्य कभी नहीं हुआ करती। प्रत्येक संज्ञानात्मिका स्थिति का लक्ष्य अपने आप से अतिरिक्त अन्य कुछ भी हुआ करता है।^१

अपनी व्यक्तिनिष्ठावादी स्थिति के बारे में जब मैं इस प्रकार की बात कह

१. आत्म ज्ञान, जो कि वास्तविक जीवन का एक तथ्य है, कुछ मनोविज्ञानशास्त्रियों की काल्पनिक आत्म-चेतना से भिन्न है। वह एक विलकुल ही अलग चीज है और उसमें संज्ञान के दो स्पष्ट कार्य अन्तर्गस्त होते हैं: (१) कुछ संज्ञानीय लक्ष्यों की अवगति और (२) उन लक्ष्यों का किसी प्रकार मेरे 'आत्म' को विशेषित करने वालों के रूप में, स्वीकार करना। और जिस आत्म को इस प्रकार विशेषित रूप से मैं स्वीकार करता हूँ वह फिर अनुभूति का अव्यवहृत-वस्त नहीं होता अपितु वह प्राक्काल्पनिक बुद्धिजात एक निर्मिति ही होता है जैसा कि आगे चल कर हम देखेंगे।

और भी एक बात कह देने का शायद यह भी उचित स्थल है। वह यह कि अगर हम मनोवैज्ञानिक शब्दावली के विषय में अधिक कठोरतापूर्वक सही रहना चाहते हैं तो हमें अपनी भाषा से चेतना तथा 'चेतना की दशाएँ' ये पद ही बहिष्कृत कर देने होंगे। जो कुछ अनुभूति के लिए प्रस्तुत या प्रदत्त होते हैं वे हैं एक से

रहा होता हूँ कि 'मैं बहुत ही ऋढ़ हूँ' तब भी मेरे सवेदन के बारे में जानने की स्थिति उसी प्रकार सवेदन से भिन्न है जिम् प्रकार कि मैं लाल देखता हूँ इस बात को जानने की दशा जिस लाल रंग को मैं देखता हूँ उससे भिन्न होती है। वस्तुनिष्ठावादी इस बारे में जो कुछ करता है वह इतना ही कि वह इन दोनों में गड़बड़ी पैदा करता है। चूँकि जानने की क्रिया स्वयं जानने वाले कर्त्ता की एक दशा होती है और चूँकि कुछ मामलों में इस ज्ञान का कुछ संबंध उन्हीं कर्त्ता की किसी अन्य दशा से भी हो सकता है अतः वह यह अवतारणा करता है कि मैं किसी भी क्षण पर जो कुछ जान पाता हूँ वह जानने की क्रियान्तर्गत मेरी अपनी व्यक्तिनिष्ठोपस्थिति होती है दूसरे शब्दों में अधिक तथीय है। कहा जा सकता है कि वस्तुनिष्ठावादी मंजानीय कार्य अथवा स्थिति उसके अपने लक्ष्य के साथ सविलयन कर रहा है। दोनों को गड़बड़ कर रहा है। इस तरह के सविलयन अथवा गड़बड़ से यदि वह इससे निकलने वाली अनुमितियों में तर्काश्रयी बना रहता है तो वह किन ऊटपटांग या अनर्गल नतीजों पर पहुँचेगा, यह हम पहले ही देख चुके हैं। अब हम देख सकते हैं कि मनोविज्ञान की दृष्टि से यह सन्नान्ति दुहरी है: (१) व्यक्तिनिष्ठावादी अनुमति को प्रस्तुत अन्तःसार के प्रति अवगति मात्र के साथ सविलयित करता है। वह अनुमति में लगातार वर्तमान चयनात्मक अवधान के सही निष्ठाकारक की उपस्थिति की उपेक्षा करता है इसलिए वह भूल जाता है कि सभी अनुमितियों में ऐसा तत्त्व अन्तर्हित रहता है जो अनुमितिकर्त्ता मन में ही मौजूद रहता है। लेकिन उसके लिए प्रस्तुत नहीं किया जाता। (२) और अनुमति के प्रस्तुत्यात्मक अथवा उपयानात्मक पक्ष तक ही अपने अवधान को केन्द्रित करके वह प्रस्तुत किये गये अन्तःसार के साथ उसकी प्रस्तुति के तथ्य को सकरित कर देता है और इस द्वितीय सन्नान्ति का निराकरण करने हेतु ज्ञान के एक सत्य सिद्धान्त के लिए जरूरी

सामान्य स्वभाव वाली कुछ संचेतक प्रक्रियाएँ। हम इस स्वभाव को विविक्त कर लेते और उसे 'चेतना' का नाम दे देते हैं। और तब इन सूरत प्रक्रियाओं को इस विविक्त की स्थितियों अथवा रूपान्तरणों का नाम देने की भारी गलती कर बैठते हैं ठीक उसी तरह जिस तरह हम भौतिक वस्तुओं के मामले में पहले उनके सामान्य गुणधर्मों को पृथक् करके उन्हें 'द्रव्य' नाम से पुकारते। और उसके बाद उनके बारे में ऐसे बात करते हैं मानो वे वस्तुएँ ही स्वयं द्रव्य के रूप हो। सही तरीके से कहा जाय तो भौतिक वस्तुएँ भी हैं और मानस भी, लेकिन वास्तविक जगत् में द्रव्य तथा चेतना जैसी चीजें कहीं नहीं हैं और जहाँ तक बन पड़े इन शब्दों का प्रयोग न करना ही अच्छा है।

हो जाता है कि वह प्रस्तुत अन्तःसार अथवा सन्नानात्मिका स्थिति के लक्ष्य तथा अनुभूतिकर्ता पुरुष के इतिहास की एक प्रक्रिया रूप में परिलक्षित स्थिति के बीच विभेद करने की तीन बातों पर जोर दे: (१) सन्नान की दशा स्वयं अपना लक्ष्य कभी नहीं होती वह किसी ऐसे लक्ष्य का या तो निर्देश करती है या उसका मन्त्रान प्राप्त करती है जो भौतिक घटना के रूप में उसके अपने अस्तित्व से विलकुल विलग होता है। यह वह सत्य है जिसे तोड़-मरोड़ कर यथार्थवाद अपने इस मतव्य के रूप में प्रस्तुत करता है कि ज्ञान के लक्ष्य की वास्तविकता अनुभूति से स्वतन्त्र होना आवश्यक है। (२) ज्ञान का लक्ष्य कभी भी ऐसी मानसिक स्थिति के घटन के कारण सृष्ट नहीं हुआ करता, जिसमें कोई विशिष्ट प्रेक्षक उसके अस्तित्व से अवगत हो उठता हो। यह बात केवल विचारात्मक लक्ष्यों के विषय में उतनी ही लागू होती है जितनी कि मौलिक वस्तुओं के विषय में। स्वाभाविक लघुगुणकों के तथा त्रिकोणमिति के वृत्तीय फलनों के गुण-धर्म मेरे बहुविषयक ज्ञान से उतने ही स्वतन्त्र है जितने कि उन वृक्षों और जीवों के गुण, जिन्हें यदि मैं अपनी लिखने की मेज से जरा मुड़कर छिड़की के बाहर झाँक कर देखना चाहूँ तो देख सकता हूँ। (३) ज्ञान के लक्ष्य का हमेशा कोई न कोई स्वरूप हुआ करता है जिसका एक खड मात्र ही मेरे प्रेक्षण अथवा विमर्श के लिए, किसी सन्नानात्मिका स्थिति में प्रस्तुत हुआ करता है। प्रत्येक सन्नानात्मिका स्थिति, जो कुछ उसमें मेरे लिए प्रत्यक्षत, अभिप्रेत है उससे कहीं बहुत अधिक अर्थ का या तो निर्देश करती है अथवा उसका प्रतिनिधित्व करती है।

(३) जैसा कि अवेनारियस ने बड़ी अच्छी तरह सिद्ध किया है व्यक्ति-निष्ठावादीय तर्काभास का मूल उद्गम, अपनी-अपनी अनुभूतियों को एक दूसरे तक पहुँचा सकने में समर्थ बहुसंख्यक प्रेक्षकों के 'कतम्भ्यन्तरिक संसर्ग' में स्वयं अपने आपसे ही मुझे सरोकार होता अथवा अपने पर्यावरण के प्रति मेरे अपने सवध का प्रश्न होता है, वहाँ तक इन दोनों के बारे में व्यक्तिनिष्ठ अभिव्यक्ति संभव ही नहीं होती। मेरी अपनी प्रत्यक्ष अनुभूति के विषय में मुझे मानसिक दशाओं अथवा केवल सन्नान लक्ष्यों से कोई मतलब नहीं रहता। मुझे तो उन वस्तुओं से ही काम पड़ता है जो अपनी अनुमितियों द्वारा अनेक प्रकार से मेरे विभिन्न प्रयोजनों की परिपूर्ति में सहायता पहुँचाती अथवा बाधक होती हैं। इन वस्तुओं का इसीलिए ध्यान रखना होता है जिससे मैं अपने लक्ष्य तक पहुँचने के अपने तरीकों को उन वस्तुओं के व्यवहार तरीकों के अनुकूल बना सकूँ। अतः एकल अनुभूतिकर्ता सत्ता के लिए जगद्विषयक स्वाभाविक दृष्टिकोण प्रकृत यथार्थवादी दृष्टिकोण ही होगा जिसके अनुसार मेरे पर्यावरण की निर्मात्री वस्तुएँ उसी अर्थ में वास्तविक हैं जिस अर्थ में मैं स्वयं वास्तविक हूँ। लेकिन ज्यों ही मुझे अन्य प्रेक्षकों की अनुभूतियों की विवृति लेनी पड़ती

है तभी ऐसा अपरिहार्य तर्कनास उठ खड़ा होता है जिसके दार्शनिक परिणाम अत्यन्त गंभीर होते हैं। जो वस्तुएँ मैं देखता हूँ वे वास्तविक वस्तुएँ हैं इस पूर्वानुमान पर चलने में मुझे एक कठिनाई यह महसूस होती है कि उन्हीं एकसी वस्तुओं का प्रेक्षण मेरे आस-पास के अन्य प्रेक्षक किस प्रकार कर सकते हैं। उदाहरण के तौर पर जिस सूर्य को मैं देखता हूँ यदि वह वास्तविक है तो जिस सूर्य का दर्शन किसी अन्य ने किया है वह कैसा है? इस प्रश्न की यह सही व्याख्या ढूँढ निकालने के वजाय कि सभी प्रेक्षक एक ही ऐसे पर्यावरण से सम्बद्ध हैं जो किसी एक प्रेक्षक की अनुभूति के लिए, प्रस्तुत होने के लिए बाध्य नहीं अथवा अनुभूत्यर्थ प्रस्तुति से स्वतंत्र हैं—मैं बिल्कुल स्वाभाविक तरीके से यह मान लेने की गलती कर बैठता हूँ कि दूसरे लोगों द्वारा प्रेक्षित वस्तुएँ मेरी प्रेक्षित वास्तविक वस्तुओं के प्रत्यय अथवा 'प्रत्यक्ष' हैं। वास्तविक वस्तुओं की इन प्रत्यक्ष ज्ञानात्मक प्रतिलिपियों का पता मैं स्पष्ट कारणोवश, अपने साथी मानव प्रेक्षकों अथवा परिग्राहकों के अंग मगठनों में लगाया करता हूँ। इससे आगे बढ़कर मैं अपनी अनुभूतियों की अभिव्यक्ति उस सिद्धान्त के नियमों के अनुसार, जिसे मैंने स्वयं अपने साथी मानवों के मामले को सुलझाने के लिए गढ़ा था, किया करता हूँ। और अनुमान करता हूँ कि मैं जिसका स्वयं प्रेक्षण करता हूँ वह प्रत्यक्षों का अथवा प्रत्ययों का एक कुलक है जिसे मेरे आंगिक गठन में सकल अनुभूतिवाह्य वास्तविकता ने उत्पन्न किया है। और तब इस अन्तिम निष्कर्ष पर पहुँचना बहुत आसान हो जाता है कि जहाँ तक ज्ञात है वहाँ तक सभी ज्ञात और ज्ञेय वस्तुएँ किसी के सिर के प्रत्यय मात्र हैं। उनके अतिरिक्त अन्य किसी की सत्ता नहीं होती अथवा अन्य किसी का अस्तित्व नहीं होता। इस प्रकार इस तर्कनास के विकास का जिसका आरम्भ अमेनारियस द्वारा अभिहित, अन्तर्निवेश से होता है—आखिरी कदम व्यक्तिनिष्ठावाद है। जैसा कि हम जान चुके हैं कि हमारे साथी मानवों का अस्तित्व अनुभूति का ऐसा प्रमुख तथ्य है जिसके द्वारा व्यक्तिनिष्ठावादी सिद्धान्त का तत्काल निराकरण हो जाता है और इस प्रकार अपनी अनुभूति का, हमारी अनुभूति की वास्तविकता के समान स्तर पर होना स्वीकार न कर सकना ही, व्यक्तिनिष्ठावादी तर्कनास का मूल स्रोत है।

(४) सत्य का जो कुछ तत्त्व विकृत रूप में व्यक्तिनिष्ठावाद अपने में सुरक्षित रखे है उसके बारे में बहुत कुछ नहीं कहना है। हम देख चुके हैं कि यथार्थवाद के विरुद्ध वास्तविक सत्ता की अनुभूति के साथ अविच्छेद एकता का निरूपण करने में व्यक्तिनिष्ठावाद सही रास्ते पर है यद्यपि वह इस सत्य स्थिति को मरोड़ कर अनगँलता में इस प्रकार परिणत कर देता है कि वह पहले तो अनुभूति को मेरी अपनी सीमित अपूर्ण अनुभूति का तदात्म वतलाता है और फिर स्वयं उस अनुभूति की ही प्रकृति को झूठा मनोवैज्ञानिक भाषान्तरण प्रस्तुत करता है। कोई वास्तविकता किस

प्रकार एक ओर तो मेरी अनुभूति मे प्रस्तुत होने से स्वतंत्र हो सकती है और दूसरी ओर अपनी प्रकृति के अनुसार ही अपने स्वभाव और अस्तित्व के लिए अनुभूति पर निर्भर भी, यह बात पहले ही पर्याप्त मात्रा मे निदर्शित की जा चुकी है। लेकिन शायद हम इतना तो कह ही सकते है कि अनुभूति को मेरी अपनी अनुभूति का तदात्म मानने मे असली दार्शनिक सत्य का एक अन्तः स्तर जरूर अवस्थ है। हम अनेक बार जोर दे चुके है कि अभिव्यक्त रूप से मेरी अपनी अनुभूति मे उससे कही बहुत ज्यादा मौजूद रहता है जितना कि चैतन्य सज्ञान के लक्ष्य रूप मे किसी भी समय प्रस्तुत होता है। अथवा जैसा कि श्री ब्रैंडले वडे शीक से कहा करते थे कि मेरे मन मे उससे कही अधिक सदा रहना है जो मेरे मन के सामने रहता है। किसी भी समय मे अपनी भावनाओं और प्रयोजनों की संपूर्ण प्रकृति से पूरी तरह से अवगत नहीं होता, इसीलिए मेरे अपने हृदय की छलपूर्णता वार्मिक आत्म-परीक्षा तथा ससारी प्रज्ञान की सामान्य पृष्ठ-भूमि बन गयी है।

इसके बाद यह भी है कि हमारी अपनी वास्तविक भावनाओं तथा प्रियजनों की अन्तर्दृष्टि की प्रत्येक वृद्धि के साथ उन अन्य भावुक सत्ताओं की भावनाओं और प्रयोजनों विषयक अन्तर्दृष्टि भी अन्तर्ग्रस्त होती है जिनके साथ सामाजिक ससर्ग का विविध प्रकार का सवध होता है।^१ अतः औचित्यपूर्वक यह कहा जा सकता है कि आपके अपने अभिप्राय की जानने का तथा आप क्या चाहते है इसको पूरी तरह समझने का अन्तर्हित अर्थ यह है कि आप वास्तविकता के सकल ससार की रचना के पूर्ण अन्तर्द्रष्टा बने, तथ्यत यह कहिए कि आत्मज्ञान और विश्वज्ञान अन्ततोगत्वा एक ही वस्तु होनी चाहिए। अनुभूति के सकल जगत् की व्यवस्थित एकता सम्भवतः इतनी पूर्ण हो सकती है कि उसमे ऐसा कुछ कही भी मौजूद न हो जो उस जगत् के प्रत्येक अंग के अथवा अनुभूति के किसी तत्त्व का प्रतिरूप न हो। लीविनिट्ज के मूलाणुओं की तरह, जगत् का प्रत्येक अंग सकल व्यवस्था का प्रतिनिधित्व कर सकता है यद्यपि प्रत्येक की सगति का स्तर तथा दृष्टिकोण अत्यन्त भिन्न होगा। लेकिन इस प्रकार की कल्पना, यद्यपि व्यवितनिष्ठावाद के इस मत से कि वास्तविक सत्ताओं की व्यवस्था

१. सैद्धान्तिक अन्तर्दृष्टि की अग्रगति में भी, जो पहली ही नजर में एक आपवादिक मामला मालूम होता है, यह बात सही है। उन समस्याओं के, जिनकी ओर आपके अपने बौद्धिक अनुसरण आपको ले जाते हैं, स्वरूप को जितना ही अधिक स्पष्ट रूप से आप देख पायेंगे, उतनी ही आप की अन्तर्दृष्टि उसी क्षेत्र में काम करने वाले अन्य व्यक्तियों की समस्याओं और प्रयोजनों के बारे मे स्पष्टतर होती जायेगी।

का अंगभूत जो कुछ भी हो वह किसी न किसी तरह मेरी व्यष्ट अनुभूति के अन्तर्भूत हो जाता है—सहमत होते हुए भी, अपने दावे के आधार के रूप में, उसी मित्रता को पेश करेगी, जो मेरी अनुभूति में अन्तर्हित रूप से प्रस्तुत तथा उसके सामने स्पष्ट रूप से मौजूद के बीच हुआ करती है तथा व्यक्तिनिष्ठावाद जिसकी उपेक्षा लगातार किया करता है। इस प्रकार पुनः प्रस्थापित यह सिद्धान्त एक आकर्षक समाव्यता से भी अधिक किसी बड़े रूप में निरूपित हो सकता है या नहीं इस बात का निर्णय हम तब ले सकेंगे जब हम अपने अगले अध्याय में वास्तविकता की व्यवस्थित एकता का विवेचन करेंगे।

अधिक ज्ञानार्थ देखिए —ए० एच्० ब्रैडले कृत 'अपीयरेंस एण्ड रीयलिटी' अध्याय—१३ १४; टी० केस् लिखित 'फिजिकल रीयलिज्म' भाग १; एल्० टी० ह्यावहाउस की 'थियरी ऑफ नौलेज' भाग ३, अध्याय ३, दि 'कासेप्शन ऑफ एक्सटर्नल रीयलिटी'; एच० लोत्जे की 'मेटाफिजिक्स' पुस्तक १ अध्याय ७ (पृ० २०७—२३१ खण्ड १ अंग्रेजी संस्करण); जे० एस० मैकैजी की 'आउटलाइस ऑफ मेटाफिजिक्स' पृ० १ अध्याय ३ 'थियरी ऑफ मेटाफिजिक्स'; जे० रायस कृत 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इण्डिविजुअल,' फर्स्ट सीरीज (लेक्चर्स ऑन दि फर्स्ट कासेप्शन ऑफ वीइंग)।

अध्याय २

वास्तविकता की व्यवस्थित एकता

१—अतिमैथ रूप में वास्तविकता केवल एक है अथवा अनेक यह समस्या अनिवार्य रूप से हमारे सामने, जगत् सम्बन्धी हमारी अपनी प्रत्यक्ष अनुभूति के विविध रूपों द्वारा प्रस्तुत की जाती है। इस समस्या के अपने-अपने प्रकार के समाधान के अनुसार ही विभिन्न सिद्धान्तों का एकवादी, बहुतवादी अथवा एकाणुवादी नामों से वर्गीकरण। २—बहुतवाद मानव आत्माओं की पारस्परिक स्वतंत्रता के अनुमानित तथ्य को लेकर ही चलता है और बतलाता है कि एक दूसरे से इस प्रकार की स्वतंत्रता सकल वास्तविक सत्ताओं में भी प्राप्त होती है। लेकिन (अ) अनुभूतिदेन स्वतंत्रता कभी भी पूर्ण नहीं हुआ करती न 'आत्मा' की संयुक्त अथवा एकता ही परिपूर्ण। (ब) ज्ञान और कर्म में ही पूर्वनिमित्त रूप वाली सकल वास्तविकता के व्यवस्थित स्वरूप के साथ इस सिद्धान्त की संगति नहीं बैठती। ३—एकाणुवाद के अनुसार भी वास्तविक की एकता को या तो माया मानता है या अव्याख्येय दुर्घटना। ४—वास्तविकता चूँकि व्यवस्थित होती है अतः वे वैविध्यमयन्तर तथा वैविध्य मध्यागत एकमात्र प्रमुख नियम की अभिव्यक्ति वह अवश्य होगी। एकता और वैविध्य दोनों ही अवश्य वास्तविक होने चाहिए और दोनों ही एक दूसरे में ओतप्रोत भी जरूर होने चाहिए। ५—यदि दोनों को एक समान वास्तविक होना है तो समग्र व्यवस्था का एक अनुभूति होना भी जरूरी है और उसका गठन भी अनुभूतियों द्वारा ही हुआ होना चाहिए। कोई परिपूर्ण व्यवस्थित समग्र न तो कोई समष्टि ही हो सकती है न भागों से बना कोई यांत्रिक समग्र न शारीर-गठन। भागों के लिए समग्र का अस्तित्व आवश्यक है और समग्र के लिए भागों का। ६—इसी बात को यों कह कर भी व्यक्त किया जा सकता है कि वास्तविकता वह विषय है जो अधीन विषयों की एकता का विषय है अथवा वह ऐसी व्यष्टि है, जिसकी गठक अथवा घटक—लघुतर व्यष्टियाँ हैं। ७—इस प्रकार के व्यवस्थित समग्र का निकटतम परिचित अनुरूप, हमारे समग्र 'आत्म' तथा आशिक मानसतंत्रों या लघुतर 'आत्मों' के बीच का संबंध ही है। ८—इस मत का निकटतम ऐतिहासिक समान्तर स्पिनोजा के मानवमन और 'ईश्वर की अनन्त बुद्धि' के पारस्परिक संबंध विषयक सिद्धान्त में पाया जा सकता है।

१—एक और अनेक की समस्या उतनी ही पुरानी है जितना कि स्वयं दर्शनशास्त्र । उसका जन्म उन बहुत ही सीधे-सादे और प्राचीनतम प्रयत्नों से हुआ है जो इस विष्वरगमच के, जहाँ अपनी-अपनी भूमिका हम भी प्रस्तुत करते हैं, स्वरूप के विषय में, सगत रूप से विचार करने के लिए किये जाते रहे हैं । एक ओर जहाँ हमारी अनुभूति में तद्विवक्ष्यक विमर्श प्रारम्भ करते ही गुरु गुरु में टुकड़ों की शक्ल में ही प्राप्त होती है, कम-बढ़ रूप से स्वतंत्र-सी वस्तुओं की अनन्त बहुलता प्रतीत होती है और उनमें से प्रत्येक वस्तु का अपना अलग रास्ता और अलग चलन होता है । अपने सर्वोत्तम रूप में वह हमारे पर्यावरण के अन्य सदस्यों में से कुछ थोड़े से सदस्यों से ही सबद्ध होती है । उदाहरण के लिए किसी एक आदमी की वृत्ति का उसके समकालीन बहुतेरे व्यक्तियों की वृत्तियों से अगर उसके पूर्वगामी तथा दाये-बायें आने वाले लोगों की फीज को छोड़ दिया जाय—इस जीवन सन्नाम में कोई सम्बन्ध नहीं होता । इसी प्रकार पहली नजर में ही एक निर्जीव वस्तु का व्यवहार उसके आसपास की बहुत-सी वस्तुओं में से अधिकांश के व्यवहार से अप्रभावित ही दिखायी पड़ेगा । कभी कभी तो ऐसा लगता है कि यह ससार ऐसी असंख्य और अनन्त सत्ताओं से मिलकर बना है जो एक ही रगमच के नाटक-पात्र रूप में अपनी-अपनी भूमिका प्रस्तुत करने के लिए इकट्ठे हो गये हैं लेकिन जिनमें से ज्यादातर पात्रों का एक दूसरे की भूमिका पर कोई प्रभाव नहीं है ।

किन्तु दूसरी ओर भी इतने ही सघन और स्पष्ट कारण इस जगत् को एक सकल एकता मानने के लिए मौजूद हैं । वस्तुओं की संरचना को भीतर से देख सकने वाली हमारी सैद्धान्तिक अन्तर्दृष्टि में ज्यों-ज्यों वृद्धि होती जाती है त्यों-त्यों ही उन वस्तुओं और प्रक्रियाओं के, जो पहले असंबद्ध लगती थीं, गहरे पारस्परिक संबंध को पहचानने की हमारी शक्ति भी बढ़ती जाती है । भौतिक विज्ञान में भी ज्यों-ज्यों वृद्धि होती जाती है त्यों-त्यों वह प्रकृति को, अन्तःसम्बद्ध घटनाओं के ऐसे साम्राज्य के रूप में जहाँ कोई-सा भी तथ्य अन्ततोगत्वा किसी भी अन्य तथ्य से एकदम स्वतंत्र नहीं हुआ करता, देखने को अधिकाधिक अभ्यस्त होता जाता है । राजनीति का अनुभव तथा समाजविज्ञान भी समान रूप से, मानव जीवनो तथा उनके प्रयोजनों की गहरी अन्तर्निर्भरता ही प्रकट करते हैं । अनुभवजात उन निर्धारित तथ्यों से जो ससार की अस्तित्वेय एकता का निर्देश करते हैं—कहीं बहुत आगे बढ़ा हुआ एक अन्तर्गत प्रभाव और भी है जिसे हम जगत् की एकता का विश्वास दिलाने वाला “निसर्गवृत्तिक” आधार कह सकते हैं । मेरा पर्यावरण चाहे जितना विच्छिन्न क्यों न लगता हो लेकिन वह एक असंबद्ध बहुलता मात्र किसी तरह भी नहीं है । चूँकि यह पर्यावरण लगातार मेरा ही पर्यावरण रहता है और इसीलिए उन

व्यक्तियों का सापेक्ष होता है जिनसे मेरा अवधान निर्धारित होता है अतः यह परिस्थिति ही स्वयं उसे एक ससक्त तत्त्व में परिणत कर देती है। दार्शनिक विमर्श की नीची से नीची सीढ़ी पर भी हम अपने इस विश्व को सिद्धान्ततः एक जान लेने से सदा के लिए कभी भी ठीक इस लिए नहीं चूक सकते क्योंकि वह हमारा विश्व है और हम स्वयं किसी न किसी अंश तक स्थिर और व्यवस्थित प्रयोजनो वाली व्यक्तियाँ या सत्ताएँ हैं न कि असम्बद्ध और परस्पर विरोधी आवेगों के गहरा मात्र, लेकिन फिर भी यह हमारे अपने हितों का सीमाबन्धन ही है जिसके कारण तथा उन हितों के पूर्ण आशय को समझ सकने वाली स्पष्ट अन्तर्दृष्टि की कमी के कारण भी हमें कभी-कभी अपनी इस दुनिया में आभासी असम्बद्ध बहुलता और ससक्ति का अभाव दिखाई पड़ने लगता है।

आनुभूतिक विश्व सम्बन्धी इन दोनों प्रतिद्वन्द्वी पक्षों से काम लेने की इस दार्शनिक समस्या का रूप तब यह हो जाता है कि उन दोनों पक्षों में से किसे सत्य मानकर दूसरे को उससे कैसे अलहदा रखा जाये। और अगर दोनों में से एक भी समग्र सत्य नहीं तो फिर हमें अपने से प्रश्न करना होगा कि यह विश्व एक ही साथ एक और अनेक क्यों कर हो सकता है और कैसे एक ही वास्तविकता के दोनों रूपों की जिनसे एक व्यवस्थित अथवा व्यवस्थाबद्ध एकतापरक और दूसरा अनिश्चित विविधतापरक—परस्पर सगति वैठायी जा सकती है। हमें पूछना होगा कि क्या वास्तविकता एक है अथवा अनेक और अगर वह दोनों ही है तो एकता और बहुलता दोनों एक दूसरे से किस प्रकार संबद्ध हैं ?

विभिन्न दार्शनिक शास्त्रों ने इन प्रश्नों के जो उत्तर दिये हैं वे सुविधा की दृष्टि से तीन सामान्य कोटियों में श्रेणीबद्ध किए जा सकते हैं। पहला है (१) एकतावादी या एकवादी मत जिसका सबसे ज्यादा जोर वास्तविक के एकत्व पर है। वह उसके बहुलतापरक तथा विविधतापरक पक्षों को भ्रामक अथवा कम से कम, गौण महत्त्व का मानता है। (२) दूसरे है बहुलतावाद के विभिन्न रूप जिनके अनुसार वास्तविक सत्ताओं या व्यक्तियों की बहुलता तथा विविधता मौलिक तथ्य है और उनकी व्यवस्थागत एकता या तो भ्रान्ति है या उनकी प्रकृति का एक अधीन पहलू। तीसरा है (३) एकाणुवादी मत जिसका उद्देश्य है 'एकाणुओं' अथवा वास्तव में स्वतंत्र वस्तुओं की बहुलता को ही ससार का प्रतिरूप मानकर एकतावादी और बहुलतावादी की स्थितियों को समेल और एकसार बनाना। ये एकाणु ही किसी प्रकार बाह्य शक्ति द्वारा एक दूसरे से मिलाये जाकर व्यवस्थाबद्ध हो जाते हैं और ससार का रूप धारण कर लेते हैं। इस अन्तिम दृष्टिकोण के अनुसार बहुलता तथा व्यवस्थागत एकत्व दोनों ही सम्मान रूप से वास्तविक और इस विश्व को समझने के लिए एक समान ही महत्त्वपूर्ण

हैं लेकिन दोनों का मूल भिन्न-भिन्न है। बहुलता स्वयं वस्तुओं में ही अन्तर्हित होनी है, पर एकत्व उनमें बाह्य होता है और किसी बाह्य स्रोत से ही उन्हें प्राप्त होना है। सिद्धान्त के इन दोनों प्रमुख रूपों में प्रत्येक रूप में निश्चय ही, वान्तविक के विशिष्ट स्वरूप के बारे में अधिकतम विचार वैमिश्रण की काफी गुंजाइश है। एकतावादी विचारधारा ही सन्ता है, पार्सेविडीज के समान जिसके कथनानुसार यह विश्व एक सकल समाग ठोस गोला है, शुद्ध भौतिकतावादी ही अथवा गोपेन हावर की तरह 'आदर्शवादी' अथवा वह मन और द्रव्य को सर्व मानात्र वान्तविकता का एक 'पक्ष' या 'पहल' भी मान सकता है। इनके अतिरिक्त कोई बहुलतावादी अथवा कोई एकाणुवादी अपनी-अपनी स्वतंत्र वास्तविक वस्तुओं में से हर एक को भौतिक परमाणु मान सकता है या किसी भी नगणना की आत्मा अथवा आजकल की विचारधारा के समकालीन चलन के अनुसार वह उसे एक व्यक्ति ही मान ले सकता है।

दार्शनिक सिद्धान्तों के इस प्रकार के वर्गीकरण तथा विगत अध्याय के वर्गीकरण के पारस्परिक संबन्ध के विषय में मुझे यहाँ उम्मा नहीं कहना है कि जहाँ एकतावादी का आदर्शवादी होना आवश्यक नहीं है वहाँ समता जाना चाहिए। क्योंकि विविध वास्तविक वस्तुओं की पारस्परिक स्वतन्त्रता का अस्तित्व तब तक नहीं रह सकता जब तक कि वह उन वस्तुओं की अनुभूति में स्वतन्त्रता अथवा अनुभूतिबाह्यता को भी अपने में शामिल न कर ले। मान लीजिए कि 'अ' और 'ब' एकदम आन्तरिक या स्वतंत्र दो वस्तुएँ हैं। तब 'अ' का अस्तित्व और स्वरूप 'ब' की अनुभूति के लिए प्रस्तुत होने में स्वतंत्र अवश्य ही है। 'अ' उन्नी तरह 'स' की अनुभूति के लिए प्रस्तुत होने में भी स्वतंत्र है अथवा दुनिया की अन्य किसी भी वस्तु से, सिवाय अपने के, भी वह इसी तरह स्वतंत्र है। और हम यह भी जान चुके हैं कि किसी भी परिमित प्रेक्षक या परिग्राहक की प्रवृत्ति में सदा ही उनसे कहीं अधिक मौजूद रहा करता है जितना कि उसमें से उसकी अपनी अनुभूति के लिए प्रस्तुत हो सकता है। इस प्रकार अन्तर्गतता 'अ' का अस्तित्व और उसके गुण सभी अनुभूति से, जिसमें स्वयं 'अ' की भी अनुभूति शामिल है,^१ स्वतंत्र जरूर होना चाहिए। इस कारणवश मैं यही समझ सकता हूँ कि

१. 'इस बात ने लीबनिट्ज को भी प्रभावित किया था। इस विचारतंत्र का यह बहुधा आलोचित मत है कि प्रत्येक एकाणु अथवा सरल वास्तविक वस्तु अपनी आन्तरिक स्थितियों के अतिरिक्त अन्य किसी भी वस्तु का प्रेक्षण या परिग्रहण नहीं करती। ऐसी कोई 'खिड़कियाँ' नहीं होतीं जिनमें होकर एक एकाणु दूसरे एकाणु की दशाओं या स्थितियों को देख सके। यह सिद्ध करना आसान है कि विभिन्न एकाणुओं के बीच के आभासी संचार की बात का जवाब देने के लिए इस

बहुलतावाद को यह प्रतिपादित करके कि विश्व बहुसंख्यक और आत्मनिर्भर अथवा स्वतंत्र 'आत्माओं' या 'व्यक्तियों' से मिलकर बना है, आदर्शवाद के साथ संयुक्त करने के प्रयत्न विचारों की गड़बड़ी पर ही निर्भर है। ये सिद्धान्त उनकी अन्तर्भावना को देखते हुए सारतः यथार्थवादी ही प्रतीत होते हैं।

२—सबसे पहले ऐसे मतों का जो सिद्धान्ततः भ्रान्त प्रतीत होते हैं, परित्याग करके या वहिष्कार करके ही हम एक और अनेक विषयों अपने मत या सिद्धान्त का सुविधापूर्वक निर्माण करने का प्रयत्न कर सकते हैं तथा इसी तरह धीरे-धीरे अपनी वृत्त-रेखा को सँकरा करते जा सकते हैं। मजबूर होकर मुझे इन भ्रान्त धारणाओं में संगत और पूर्ण बहुलतावाद के सभी रूपों को भी गिनना पड़ रहा है। जहाँ तक मैं जान सका हूँ बहुलतावाद का आरम्भ ही, उन तथ्यों के मिथ्या ज्ञान से होता है जिनको वह अपनी आधार-भूमि कहता है और उसकी समाप्ति उन तथ्यों की उसके द्वारा की गयी ऐसी व्याख्या से होती है जो सारतः अयुक्तिक है। समग्र अनुभूति के अन्तिम तत्त्व के रूप में जिस मौलिक तथ्य को लेकर बहुलतावाद चलता है वह एक सुपरिचित तथ्य है और वह यह कि इस जगत् में मेरे अतिरिक्त और भी आदमी हैं। मेरी दुनिया कोई रंगमंच ही तो नहीं है जिसपर मैं अपने उद्देश्यों को कार्यरूप में परिणत किया करता हूँ या अपनी जरूरतें पूरी किया करता हूँ। उसमें ऐसे भी स्वार्थ या हित हैं जो मेरे नहीं हैं और जिनके प्रति मुझे अपने आपको इसलिए अनुकूल बनाना आवश्यक है कि जिससे मैं खुद अपने प्रयोजनों की प्राप्ति कर सकूँ। इस प्रकार इस विश्व में मेरे अपने मानस के अतिरिक्त दूसरे मानस अथवा अन्य मन भी हैं तथा जिस कारण वे मानस 'अन्य' कहलाते हैं वह यह है कि जिन प्रयोजनों तथा हितों या अभि-
 रक्षियों द्वारा उन मानसों के जीवन निर्धारित होते हैं, वैसे ही जैसे कि मेरा मन का जीवन निर्धारित होता है, वे अद्वितीय और असंख्य हो सकते हैं। इस प्रकार वर्णित तथ्यों को, विश्व की हमारी कल्पना के लिए नमूने के रूप में ग्रहण करने का ही अनुरोध बहुलतावाद किया करता है। बहुलतावाद के वास्तविकता संबंधी विचार जिस सँघे में डाले गये हैं वह ऐसे समुदाय का है जो बहुत-से या बहुसंख्यक ऐसे स्व या व्यक्तियों से मिलकर बना है, जिनके अपने-अपने अनन्य अथवा

सिद्धान्त का आसरा लेने से अत्यन्त दूरानीत और हवाई प्राक्कल्पनाएँ पैदा हो जाती हैं। लेकिन यह सिद्ध करना आसान नहीं कि बहुलतावाद इसके बिना भी काम चला सकता है। विशेषतः देखिए लीविनिट्ज़ की पुस्तक 'न्यू सिस्टम ऑफ दि नेचर ऑफ सल्वेन्सेज' (वर्ल्स, सं० एडोमैन, एडि० जहार्ड, अंग्रेजी अनुवाद लोट्टा की पुस्तक 'लीविनिट्ज़, दि मोनाडोलॉजी' आदि पृष्ठ २९७ विशेषतः अनुच्छेद १३-१७ तथा मोनाडोलॉजी ७-९, ५१

अद्वितीय हित है, और इसीलिए जिनमे से हर एक-एक ही समय है अन्त सरल, अविभाज्य तथा सभी से अनन्य। अपनी चरम वास्तविकताओं का चाहे जिन विशिष्ट रूपों में, बहुलतावादी ध्यान करे—चाहे सरल और भौतिक रूप से अविभाज्य कणों की शक्ल में या गणितीय बिन्दुओं के रूप में अथवा सवेदनशील सत्ता के रूप में, लेकिन आखीर में जाकर उसे मानव के सामाजिक जीवन के उन तथ्यों से ही जिनकी कल्पना वह उपर्युक्त अति-व्यक्तिनिष्ठ तरीके से किया करता है—उनकी सरलता और पारस्परिक विकर्षण का स्रोत पाता है।

किन्तु (अ) तथ्य स्वयं ही ठीक तरह से प्रतिपादित नहीं किये गये। मानवीय अनुभूतियाँ, जिनपर बहुलतावादी अपने निष्कर्ष के लिए निर्भर होता है, उसके मन्तव्य की सिद्धि के लिए एक ही साथ, अत्यन्त अतिशय और अत्यन्त न्यून एकत्व प्रस्तुत करती हैं। तो समाज को गठित करने वाले सत्त्व अथवा व्यक्ति स्वयं ही सरल अव्यतिरिक्त एकत्व नहीं होते। ठीक जिस तरह आपके और मेरे हित अक्सर भिन्न हो सकते हैं, उसी तरह मेरे अपने व्यक्तित्व में भी, जिसे बहुलतावादी पहले से ही एक अविभाज्य इकाई मान लेता है, इसी तरह की भिन्नता हो सकती है। जिन्हें मैं 'स्वयं अपने हित या अभिरुचियाँ' अथवा मेरे अपने 'संप्रत्यक्षीय निकाय' अथवा 'विचार सरणि' या 'विचारों की शृंखला' कहा करता हूँ उनमें भी उसी प्रकार की असंयोज्यता और प्रवर्तता के लिए उसी प्रकार का संघर्ष पाया जा सकता है जिस तरह का कि तब दिखायी पड़ता है जब आपके विचार मेरे विचारों से टकराते हैं। इस प्रकार नीतिशास्त्र और मनोविज्ञान को मेरे मन्त्र 'स्व' या 'आत्म' तथा मेरे झूठे आत्मों या स्वों के बीच विभेद करना पड़ता है। ये झूठे आत्म कभी-कभी मेरे सच्चे आत्म को दबा लेते हैं। इसी प्रकार उसे मेरे 'उच्चतर' आत्म तथा उन 'नीचतर' आत्मों में भी विभेद करना होता है जिन्हें नैतिकतार्थ्य दवाना जरूरी होता है। उन्हें मेरे स्थायी 'आत्म' तथा मेरे उन अस्थायी हितों का विभेद भी करना होता है जो मेरे 'स्थायी' आत्म पर प्रायः आक्रान्त हो जाते हैं। इनके अतिरिक्त 'अवसीमीय' चेतना और 'द्वैध' अथवा 'प्रत्यावर्ती व्यक्तित्व' की तो बात ही न पड़िए। 'आत्म' एक इकाई मात्र होने से तो इतना दूर है कि उसकी अन्तर्वस्तुओं की विविधता और उनकी पारस्परिक असंयोजनीयता दैनिक अनुभव की वस्तु बन गयी है।^१

१. इस विषय के अभी हाल में किये गये विवेचन के लिए देखिए श्री ब्रंडले का, जुलाई १९०२ के 'माइण्ड' नामक पत्र में प्रकाशित 'मिंटल कम्प्लेक्स एण्ड इम्प्यूटेशन' शीर्षक लेख जिसमें इस मत का मन्त्र तथा नैतिक उत्तरदायित्व के सिद्धान्त पर प्रभाववत लाया गया है। मनोविज्ञान का ऐसा कोई भाग शेष नहीं है जिसे भोड़े तथ्यों के अनुचित अति-सरलीकरण के कारण इससे अधिक हानि पहुँचो हो।

बहुलतावाद इस बात को शायद वाचा मान भी ले, और कई बार उसने माना भी है। हमें बताया जाता है कि बहुलतावादी की इकाइयाँ विविधता से शून्य विविधताएँ मात्र नहीं होती अपितु वे ऐसे समग्र होती हैं जो भिन्नताओं का संयोग होते हैं। लेकिन इस बात को मान लेना बहुलतावादी के तलबो-तले की जमीन हटा लेने जैसा है। आत्म के तत्वों के वैविध्य और उनके पारस्परिक संघर्ष से ही यदि उसकी एकता नष्ट नहीं होती तो हेतु साम्यानुमान द्वारा विश्व के आत्मों की बहुलता तथा उनके पारस्परिक विकर्षणों से ही यह सिद्ध नहीं होता कि अपने अगोपांगों की बहुलता के रहते होने पर भी वास्तविकता का सांख्यिक हमारी अनुभूतियों का आशिक प्राप्य एकत्वों की अपेक्षा कहीं अधिक पूर्ण एकता है। तथ्य तो यह है कि बहुलतावादी को निम्नलिखित समस्या का समाधान करना होता है। या तो उसकी इकाइयाँ ऐसी इकाइयाँ मात्र हैं जिनमें कोई आन्तरिक वैविध्य नहीं होता और तब यह सिद्ध करना ही असामान्य होगा कि वे इकाइयाँ केवलातिकेवल अवस्तुएँ हैं अथवा उनकी अन्तर्भूत। न स्वयं अपनी विविधता मौजूद है जिससे वे उन समस्याओं की, जिनका समाधान करना उनका कर्तव्य समझा जाता है, पुनरावृत्ति-सी करती प्रतीत होती है।

दूसरी ओर, आनुभूतिक तथ्यों से जिस प्रकार अनुमानित इकाइयों के आभ्यन्तर संघर्ष और विकर्षण का पता चलता है उसी प्रकार विभिन्न इकाइयों के बीच के पारस्परिक अपवर्जन के सिवाय अन्य सबकों का भी पता चलता है। उदाहरण के लिए मानव के व्यक्तिगत हित कभी भी परस्पर-अपवर्जक मात्र नहीं होते। किसी भी समाज में ऐसे ही व्यक्ति नहीं रहते जिनके हित और प्रयोजन केवल अन्योन्यतः प्रतिकर्षी हों। मेरे उद्देश्य और प्रयोजन संभवतः कभी भी समुदाय के अन्य सदस्यों के उद्देश्यों और प्रयोजनों के एकदम या पूर्ण संपाती भले ही न हो सके, तो भी उनका कोई अर्थ ही न रहे और न उनकी सिद्धि ही हो सके अगर वे सामाजिक हितों और प्रयोजनों के उस वृहत्तर समग्र के भाग न हों जो उन सामाजिक सगठनों को जिनका मैं एक सदस्य हूँ, जीवन प्रदान करता है। यदि एक दूसरे के अनुकरण द्वारा ज्ञान प्राप्त करने के तरीके के बारे में किये गये मनोवैज्ञानिक अनुसन्धान के परिणाम की बाबत कुछ न भी कहा जाय तो भी 'समाज' और 'समुदाय' जैसे शब्दों की व्युत्पत्ति मात्र से ही पता चलता है कि मानव आत्म ऐसी स्वतंत्र या स्वच्छन्द इकाइयाँ हैं जो किसी तरह आकस्मिक अथवा बाह्य बन्धन में बँधी एकत्र खड़ी है, किन्तु मानव आत्मों की इस प्रकार की कल्पना हमारे समाज के अत्यन्त आधारभूत अनुभव के एकदम विरुद्ध है। तथ्य का व्यवस्थित अधिलघन करके वैयक्तिक अथवा व्यष्ट और सामाजिक या समष्ट जीवन को बहुलतावादी प्राक्कल्पनाओं का समर्थक बनाया जा सकता है।

(व) तथ्यों विषयक बहुलतावादी विवरण यदि हम स्वीकार भी कर लें तो

उन्हे सिद्ध करने के लिए जो सिद्धान्त बहुलतावादी हमारे सामने प्रस्तुत करता है वह अन्ततोगत्वा बोधगम्य नहीं रहता। जान-बूझ कर हो चाहे अनबूझे, बहुलतावाद जो कुछ करता है वह इतना ही कि वह विश्व के एकत्व को उसकी बहुलता से विलग कर देता है। वह बहुलता को तो स्वयं वास्तविक वस्तुओं की चरम प्रकृति में ही ओत-प्रोत मानता है किन्तु एकत्व को एक व्यवस्था के रूप में, यदि वे वास्तव में एक व्यवस्था रूप ही तो उन पर बाहर से थोपी गयी वस्तु मानता है। अतः हमारे सामने दो ही वैकल्पिक मार्ग रह जाते हैं। एक यह कि इस विश्व को हम एक व्यवस्थित समग्र विलकुल ही न मानें बल्कि उसे एकदम स्वतंत्र परमाणुओं का एक संघट्ट या दुर्व्यवस्थित रूपमात्र समझें तब उस हालत में हमारा सब सोचा-विचारा, ज्ञान के लक्ष्य की व्यवस्थागत एकता के अपने अपरिहार्य पूर्वानुमान सहित एक भ्रान्ति मात्र प्रतीत होगा अथवा अगर विश्व वास्तव में एक व्यवस्था या क्रम माना जाय तो, कहना होगा कि वह दुर्घटनावाच्य या अकस्मात् ही व्यवस्था या क्रम बन गया है। जिन वस्तुओं से यह व्यवस्था बनी है वे अनासक्त पृथक् इकाइयों के रूप में वास्तविक हैं लेकिन किसी सुभग घटनावाच्य एक बाह्य तृतीयक (उदाहरण के लिए ईश्वर) के साथ उन सबका कुछ अन्योन्य सम्बन्ध पैदा हो गया लगता है और इस सबब के कारण वे एक क्रम के रूप में संयुक्त हो गयी हैं और इसीलिए एक परस्पर सबद्ध समग्र के रूप में ज्ञेय भी।

अब अगर हम बौद्धिक रूप से अन्तर्भावनाशील हैं तो कभी भी इस तरह के कथन से सतुष्ट नहीं रह सकते क्योंकि वह वास्तविक ससार की बहुलता और क्रमबद्ध अथवा व्यवस्थित एकता की बात को एक साथ ही प्रस्तुत करके उन्हें दो स्वतंत्र असम्बद्ध तथ्यों की शृंखला में पेश करता है। अगर विश्व की अन्तर्वस्तु से वास्तव में किसी तरह भी किसी प्रकार का कोई क्रम निमित्त करती है तो वह एक क्रम ही स्वयं, अन्य तथ्यों के बीच एक ऐसा मुख्य तथ्य है जिसे तत्त्वमीमांसा के गंभीर सिद्धान्तों को मान्यता देनी ही होगी और उसके विषय में कोई बोधगम्य विवेचन भी। उदाहरणार्थ मान लीजिए आप कुछ बहुलतावादियों के साथ मिलकर कहे कि यह विश्व ऐसे अनेक स्वतंत्र व्यक्तियों अथवा आत्माओं से मिल कर बना है जो अनेक होने के बावजूद एक सम्बद्ध व्यवस्था या क्रम की 'नैतिक वादशाहृत या राज्य' की रचना इस तथ्य के कारण करते हैं कि उन्हें अपना नैतिक आदर्श ईश्वर में, जो उन आत्माओं में सबसे अधिक पूर्ण है, देखने को मिलता है। अब आप के सामने स्वतंत्र आत्माओं की बहुलता का ही एक चरम तथ्य नहीं रहता बल्कि दो तथ्यों का आपको सामना करना पड़ता है, एक तो उपर्युक्त बहुलता का और दूसरे तदन्तर्भूत प्रत्येक तत्त्व के ईश्वर के साथ सबब का। जब तक आप इन द्वितीय तथ्य को 'अन्तिमेस्य अव्याख्येयता' अथवा सुभग घटना मानने को तैयार नहीं होते तब तक आप बाध्य हैं आत्मों के ईश्वर के साथ

व्यवस्थित सम्बन्ध को और ईश्वर के द्वारा उसमें से एक दूसरे के साथ के सवध को भी, उनकी चरम प्रकृति का उतना ही भाग मानने के लिए जितना कि आप उनके पारस्परिक विभेद को मानते हैं। उनकी पृथक्ता और स्वतन्त्रता, इस प्रकार आपके लिए अब अन्तिमेतथ सत्य नहीं रहती, आपके कथनानुसार वे उतने ही सच्चे रूप में एक हैं जितने सही कि वे अनेक। उनका व्यवस्थात्मक संयोग उनकी अपनी प्रकृति से अमेल, कोई बाहरी सवध तब नहीं रहता बल्कि वह स्वयंप्रकृति के ही विषय का गहनतम सत्य बन जाता है।

इस तर्कना के सार को दुबारा दूसरी शक्ल में पेश करना चाहता हूँ। किसी भी प्रकार के बहुलतावाद को अगर वह असली है, तो इतना दृढ़प्रतिज्ञ होना चाहिए कि वह अपनी स्वतन्त्र वास्तविकताओं के अन्त सम्बन्ध को मानव मन की भ्रान्ति मानने का खयाल ही मन से निकाल दे। लेकिन ऐसा करते समय संगतता के खयाल से उसे उनके आपस में एक दूसरे की दशाओं के अन्यान्य ज्ञान की सम्भावना से भी इनकार करना होगा। प्रत्येक वास्तविक वस्तु तब निश्चय ही अपने ही आन्तरिक अन्तःसार के बन्दवृत्त में कैद एक छोटा-सा अपना संसार होगी। इस प्रकार यदि मैं भी अपने आपको बहुलतावादी योजना की वास्तविक वस्तुओं में से एक मान लूँ तो मेरे पास उसे सत्य जानने का कोई साधन नहीं रह जायगा। दार्शनिक सिद्धान्त की परीक्षा के लिए श्री ब्रैडले के द्वारा प्रस्तुत प्रश्न के सामने ठहरने में बहुलतावाद असमर्थ है। वह प्रश्न है 'क्या इस सिद्धान्त की सत्यता, उस तथ्य से जिसमें जानता हूँ कि वह सही है, संगत है?' बहुलतावाद की बहुव्यापी अनवरत जनप्रियता का कारण यह है कि तत्त्वमीमांसा दर्शन में विशुद्ध दार्शनिक हितों से अतिरिक्त अन्य बहुत से हित घुस पड़े हैं। उसका मंडल एक संगत मतव्य रूप में उसके अपने दार्शनिक गुणों के कारण नहीं किया जाता बल्कि इसलिए कि उसके नैतिकता और धर्म के कुछ हितों का संरक्षक होने का दावा उसके कुछ अनुयायी करते हैं। हमें बताया जाता है कि वह हमें एक वास्तविक ईश्वर और वास्तविक नैतिक स्वतन्त्रता प्रदान करता है लेकिन इस प्रश्न को छोड़कर कि क्या निष्पक्ष परीक्षा द्वारा इस सिद्धान्त के ये दावे सही भी साबित होते हैं या नहीं, किसी

१. जैसा कि पाठक को विगत विवेचन द्वारा स्पष्ट हो गया होगा कि मैं स्वयं उन्हें तर्कसंगत मानने को तैयार नहीं। इसके विपरीत मुझे यह कहना चाहिए कि बहुलतावाद को चाहिए कि वह अनीश्वरवादिता की ओर मुंह करे और अधेकाकतालीय न्याय के सिद्धान्त को ही समग्र वस्तुओं का भाग्य विधाता माने। इस बारे में जुलाई सन् १९०२ के माइण्ड में पृष्ठ ३१३ पर उल्लिखित श्री ब्रैडले के जोरदार विरोध से पूरी तरह सहमत होना पसन्द करूँगा साथ ही साथ

तत्त्वमीमांसीय विवेचन में उनको जरा-सा भी स्थान दिए जाने का हमें जोरदार विरोध करना चाहिए। तत्त्वमीमांसा शुरू से आखीर तक एक परिकल्पनात्मक कार्यवाही है। उसका एक ही काम है। वास्तविकता की रचना के विषय में तर्कसंगत विचार करना और जिन हितों के विषय में ही विचार करने का उसे अधिकार है वे हैं सगत तार्किक विचार के हित। यदि नैतिक तथा धार्मिक समस्याओं सम्बन्धी सगत तार्किक विमर्श में 'वास्तविक ईश्वर' तथा 'वास्तविक स्वातन्त्र्य' की मान्यता का भी समावेश है और यदि यह सब केवल बहुलतावादी सिद्धान्त द्वारा ही संभव हो तो सगत विचार की प्रक्रिया द्वारा ही हम अन्त में जाकर अवश्य ही बहुलतावादी नतीजे पर ही आ पहुँचेंगे इसलिए तर्कवाह्य हितों की दुहाई इस काम के लिए देते फिरना बेकार ही है। लेकिन अगर उन लोगों की, जो बहुलतावाद की हिमायत इस आधार पर करते हैं कि वह हमें 'सच्चा ईश्वर या वास्तविक ईश्वर' और 'वास्तविक स्वतन्त्रता' देता है, भला यह हो कि इस प्रकार के मतव्य, उन प्रश्नों के बौद्धिक औचित्य के अतिरिक्त इसलिए भी समर्थित किये जायें कि उनके बिना कुछ लोग कहीं कम नीतिशास्त्रानुसारी, कम सुखी न रह जायें तो हमें ऐसे लोगों को जवाब देना होगा कि हमें नैतिकता सिखाना अथवा सुखी बनाना तत्त्वमीमांसा का काम बिल्कुल भी नहीं है। किसी मन्तव्य की सत्यता का प्रमाण यह नहीं हुआ करता कि वह मेरे सद्गुण बढ़ाता है या मुझे अधिक सुखी बनाता है, न उन गुणों या सुख में कमी आना उसकी असत्यता का ही सूचक है। और यदि तत्त्वमीमांसा के अध्ययन के कारण किन्हीं लोगों का कम सद्गुणवान् अथवा कम सुखी बन जाना सिद्ध भी किया जा सके तो भी तत्त्वमीमांसा का मामला किसी हालत में भी वे नीतिशास्त्र या औपविशास्त्र के अध्ययन-विषयक परिणामों से कम न होगा। हो सकता है कि कुछ ऐसे भी लोग हों जिनके लिए, सुप्त अथवा नैतिकता के आधार पर परिकल्पनात्मक सत्य के अनुमधान का अनुसरण अव्याजनीय हो लेकिन इस पर भी ऐसे आदमियों के लिए जिसने परिकल्पनात्मक

श्री बी० रसल की टिप्पणी से भी जो उनकी पुस्तक 'दि फिलॉसफी ऑफ लॉटिनज' के पृष्ठ १७२ पर छपी है। मुझे यह कहने की जरूरत नहीं कि मैं यह दावे अपमान करने की खातिर नहीं लिख रहा हूँ। यदि निरीश्वरवाद ही सगत तर्कना का तर्कानुमोदित परिणाम निकलता हो तो निश्चय ही हमें वैसा ही कह देना चाहिए, मुझे तो एतराज यह है कि ऐसे ऐसे तत्त्वमीमांसक, जिन्हें जहाँ तक मुझे मालूम है अगर वे अपनी स्थिति के प्रति वफादार होते तो, निरीश्वरवादी होना चाहिए या, लगातार धार्मिक विश्वासों की दुहाई दिया करते हैं।

विसंगत अथवा परिकल्पनावाह्य विचार-वस्तुओं की लगातार दुहाई दे-देकर, उल्लंघन करना बौद्धिक एकोद्दिष्टता से च्युत होना ही कहा जायगा।^१

३—लीविनिट्ज का एकाणुवाद बहुलतावाद और एकत्ववाद में समझौता कराने का एक प्रयत्न है। इस दृष्टि से यह ससार मूलतः पृथक् सत्ताओं की अपरिमित बहुलता द्वारा निर्मित है। ये सत्ताएँ एकदम सरल और अविभाज्य हैं और साथ ही साथ उनमें से हर एक में आन्तरिक दशाओं की अपरिमित विविधता भी होती है। चूँकि वे अन्योन्यत स्वतंत्र होती हैं अतः एकाणुओं का एक-दूसरे के साथ कोई विशुद्ध सम्बन्ध नहीं होता, उनमें से प्रत्येक एकाणु केवल अपनी ही दशाओं के पूर्वोपर क्रम के प्रति ही चेतन हुआ करता है। जैसा कि लीविनिट्ज ने एक रूपक द्वारा, जो अब एक अभिजात वन चुका है, बताया कि एकाणु में एक भी खिड़की नहीं है। यहाँ तक तो वह शास्त्र शुद्ध बहुलतावाद है। लेकिन इसके साथ-साथ ही एकाणुओं की समग्र व्यवस्था के एकत्व को 'आदर्श' अथवा 'प्रत्ययी' होते हुए भी 'वास्तविक' न होकर, असली या विशुद्ध ही होना है। वे सब मिलकर प्रत्ययहेतु से अथवा आदर्शहेतु अपनी व्यवस्था या क्रम का निर्माण करते हैं—यानी सर्वज्ञ द्रष्टा को समझ सकने के लिए—जिससे कि प्रत्येक एकाणु, आन्तरिक दशाओं का शेष एकाणुओं की आन्तरिक दशाओं के साथ मेल बैठाना जा सके अथवा जैसा कि लीविनिट्ज का कहना है कि प्रत्येक एकाणु अपने विशेष दृष्टिबिन्दु से उसी क्रमिक व्यवस्थागत रचना का प्रतिनिधित्व करता रहे। अतः यद्यपि कोई भी एकाणु किसी अन्य एकाणु का न तो प्रेक्षण या प्रत्यक्षण ही करता है न उस पर किसी प्रकार का कोई कार्य करता है, फिर भी प्रत्येक एकाणु इस प्रकार व्यवहार करता है जैसा कि वह तब करता यदि उन सब के बीच अन्योन्य प्रेक्षण और अन्योन्योक्तियाँ चलती होती। इस 'पूर्व-

१. यहाँ जिन धार्मिक और नैतिक हितों की दुहाई देने की बात पर एतराज किया जा रहा है उसके जनप्रिय उदाहरणीकरण के लिए देखिए प्रो० जेम्स की पुस्तक 'विल द विलीव' का प्रथम निबंध। मैं कभी नहीं समझ पाया कि अगर ये दुहाइयाँ उचित हैं तो मनोविज्ञानशास्त्र अथवा किसी भी अन्य विज्ञान में भी तत्त्वमीमांसा की तरह उनका उपयोग उतनी ही आसानी से क्यों न करने दिया जाये। क्या प्रो० जेम्स, कालानवच्छिन्न आत्मा के लिए इस तरह की दुहाई देने को वैध-तर्कना मानने को तैयार होंगे, जिससे कि उस पर विद्वांस लाकर लोग ज्यादा सुखी या ज्यादा अच्छे इन्सान बन सकें? अगर नीतिशास्त्र का अध्ययन करके कुछ लोग कम सुखी अथवा कम चरित्रवान बन जायें तो क्या यह बात खुद ही नीतिशास्त्र के अध्ययन के विरुद्ध मत बन जायगी?

स्थापित एकतानता' के स्रोत के विषय में जब हम पूछ-ताछ करते हैं तब हमें दोहरा जवाब मिलता है—एक तो यह कि तथ्य के रूप में उसका वास्तविक अस्तित्व ईश्वर की सृजनात्मिका इच्छा पर निर्भर है । दूसरा यह कि इसके विविध एकाणुओं की आभ्यन्तर दशाओं के पूर्व समंजन ने ही वास्तव में ईश्वर को उन अपरिमित रूप से बहुसंख्यक किन्तु तर्कानुसार संभव ऐसे अन्य क्रमों की अपेक्षा जिन्हें ईश्वर पहले से जानता था और अगर चाहता तो उन्हें चुन भी सकता था—वर्तमान विश्व-क्रम के अस्तित्व की कामना करने के लिए प्रेरित किया । ईश्वर और विश्व क्रम का यह अन्योन्य संबंध और भी पेचीदा बन जाता है जब लीविनिट्ज, यदा-कदा ईश्वर को भी एकाणुओं में से एक एकाणु ही—भले ही सर्वोच्च एकाणु सही—मानता है ।

इस प्रकार के क्रम में बहुलतावाद के सब दोष तो दिखायी ही पड़ते हैं, किन्तु उनके साथ-साथ उसकी स्वयं अपनी कठिनाइयाँ भी ऊपर से लदी प्रतीत होती हैं । यह एतराज संप्रतिक होगा अगर हम कहे कि अनुभव से हमें ऐसे असली क्रम का एक ही उदाहरण नहीं मिला जिसमें सकल तत्त्व असली तौर पर स्वतंत्र हों । इस प्रकार के उदाहरण का निकटतम नमूना कृत्रिम वर्गीकरण के वर्गों में मिल सकता है जिनमें अन्योन्य-क्रिया-सम्बन्ध-विरहित वस्तुओं को हम एक जगह इसलिए जमा कर देते हैं कि हमारे अपने कुछ बाह्य प्रयोजनों के लिए एक ही दृष्टिबिन्दु के अन्तर्गत उनका ज्ञान प्राप्त करना सुविधाजनक हो । लेकिन इस प्रकार के किसी वर्गीकरण की रचना कर सकने की असंभाव्यता को छोड़कर जो अपेक्षाकृत रूप से कहीं अधिक कृत्रिम होगा, इस प्रकार का समुच्चय मात्र अथवा संग्रह मात्र एक वास्तविक क्रम नहीं होता । किसी सच्ची व्यवस्था अथवा सही क्रम में, किसी संग्रह से एकदम भिन्न, एकत्व के नियम या सिद्धान्त का कुछ-कुछ महत्त्व या अर्थ स्वयं उस क्रम या व्यवस्था के सदस्यों के लिए अवश्य ही हुआ करता है । कम से कम वह उस तरीके का प्रतिनिधित्व तो अवश्य ही करता है जिसके अन्तर्गत सदस्यगण आपस का पारस्परिक व्यवहार चलाया करते हैं । (पाराकोटिक उदाहरण के लिए किसी संग्रहालय में संगृहीत काटने के औजारों के उस श्रेणिक क्रम को ही ले लीजिए जिसके अन्तर्गत प्रस्तर युग के शल्कल पत्थर से लेकर शेफील्ड के काटने वाले औजारों के आधुनिकतम नमूने वर्गीकृत हैं । किन्तु यह श्रेणी विभाजन मात्र ही नहीं है बल्कि उससे कुछ ऊँची चीज है ठीक इसी वजह से कि वह समानता और असमानता के आधार पर विभिन्न वस्तुओं के समूहीकरण मात्र से कहीं अधिक अच्छा विभाजन है और एक सतत ऐतिहासिक विकास की विभिन्न स्थितियों का प्रतिनिधित्व करता है) । अब एकाणुवाद के लिए यह आवश्यक हो जाता है कि चूंकि एकाणु अन्तर्गतत्वात् स्वतंत्र होते हैं इसलिए अन्योन्य क्रिया पर मात्र प्रतीत हों । वे ऐसे एकल विश्व का रूप धारण करते प्रतीत होते हैं जिसका अपना इतिहास है तथा

प्रत्येक एकाणु की प्रत्येक दशा जिसकी अपनी अवस्थिति है। किन्तु, जहाँ व्यष्ट एकाणु की क्रमिक दशाएँ—जैसी कि वे दिखायी भी पड़ती हैं—विकास की परस्पर स्रवद्ध प्रक्रियाएँ हैं, वहाँ इन विविध प्रक्रियाओं से एकल विश्व इतिहास की रचना विलकुल नहीं होती। केवल अपरिहार्य भ्रान्तिबन्ध ही वे ऐसी रचना करती प्रतीत होती हैं। अतः सकल व्यवस्था या क्रम का एकत्व, अन्ततोगत्वा न केवल आदर्श अथवा प्रत्यक्षात्मक ही होना आवश्यक है अपितु—सही कहा जाय तो उसका काल्पनिक होना भी जरूरी है।

इस योजना में ईश्वर को दी गयी गड़बड़ जगह के कारण इसी तरह की कठिनाइयाँ उठ खड़ी होती हैं। यदि व्यष्ट एकाणुओं की स्थितियों के बीच पहले ही सस्थापित 'एकतानता' ईश्वर की सृजनात्मिकता वृत्ति का ही परिणाम होती तो हमें यह सिद्ध करने के लिए कि अस्तित्व दुर्व्यवस्थात्मक क्यों नहीं केवल स्वेच्छया पृच्छा को ही उसके कारण स्वरूप, यदि उसे कारण नाम योग्य समझा जाय तो, प्रस्तुत करने के अतिरिक्त दूसरा कोई विकल्प न रह जाता। लेकिन अगर ईश्वर ने वस्तुओं की वर्तमान योजना को दूसरी योजना की अपेक्षा अधिक सृष्टियोग्य, अधिक आकर्षक इसलिए समझा कि उसकी दैवी वृद्धि को दुनिया का सम्बद्ध और व्यवस्थित रूप अधिक रचा हो तो, सृष्टि के पूर्व वैकल्पिक संभावनाएँ जिस रूप में मौजूद थीं तथा दूसरों की अपेक्षा वर्तमान रूप की संभावना को ही ईश्वर ने क्यों चुना इन बातों का कारण हमें अन्ततोगत्वा दैवी मन की गठन में ही खोजना होगा। और इस प्रकार एकाणुओं के अन्तिमेत्य और स्वतंत्र होने की बात आगे के लिए विलकुल खतम हो जाती है तथा ईश्वर की प्रकृति ही सकल वास्तविकता का एकमात्र निर्धारित आधार रह जाती है।

इतना और कह देने की ज़रा भी जरूरत नहीं मालूम देती कि एकाणुवाद में भी वे ही दोष पाये जाते हैं जो हमें बहुलतावाद में मिले थे। यदि एकाणु को आभ्यन्तरिक विविधताशून्य इकाई माना बना दिया जाय तो वह निर्धारित स्वभाव मुक्त वस्तु ही नहीं रहता और यदि उसका एकत्व उसके दशावैविध्य के अनुकूल पड़ता है तो कोई विशेष कारण नहीं कि क्यों दुनिया के अस्तित्व वैविध्य की दीलत हमें स्वतंत्र सार-घटकों की बहुलता को अपना आधार मान लेने को प्रेरित करे। यह बताया जा चुका है कि लीविनिट्ज़ को एकत्ववाद की अपेक्षा एकाणुवाद के पक्ष-पोषण निश्चय इस

१. याद रखने की बात है कि, संख्या में अपरिमित होते हुए भी इन संभावनाओं या संभाव्यताओं को गुणात्मक रूप से परिमित मान लिया गया है क्योंकि वे तार्किक अव्यावृत्ति सिद्धान्त के प्रति अनुकूल होने की शर्त के अनुसार गठित हैं। अब स्वतंत्र वस्तुओं की बहुलता के रूप में ऐसा कोई कारण नहीं जिससे इस सिद्धान्त को स्वीकार करने के बजाय अस्वीकार किया जाय।

अनुमान के कारण करना पड़ा था कि व्यष्टि मानव-आत्म आन्तरिकतः सरल इकाइयाँ हैं पर बाह्य रूप में वे एक-दूसरे की एकदम अपवर्जक होती हैं। इस अनुमान या कल्पना को रद्द कर देने का कारण हम पहले ही जान चुके हैं।

४—अतः ऐसा लगता है कि हमें इस मत को अस्वीकार ही कर देना होगा कि अनुभूति जगत्, अन्तिमेत्यतया भिन्न और विजातीय सारवटको की बहुलता की अभिव्यक्ति है। क्योंकि अपने जातरूप में अथवा व्यावहारिक प्रयोजनों की सिद्धि के साधन के रूप में, वह एक क्रम-बद्ध व्यवस्था है। उसके बारे में किसी अन्य प्रकार की पूर्वकल्पना कर लेने से सगत ज्ञान और सलिलष्ट क्रियाकलाप दोनों ही असम्भव हो जाते हैं। इसलिए तत्त्वमीमांसीय विषय को किसी सकल अन्तिमेत्य नियम या सिद्धान्त का ससिद्ध पूर्व रूप अथवा उसकी अभिव्यक्ति माना जाना जरूरी है। अतः लगता है कि हमें, एकत्ववाद नामधेय सिद्धान्त के साथ किसी न किसी रूप में बँधे रहना होगा। भले ही एकत्ववाद का विल्ला हमें न लगाना पड़े क्योंकि उस नाम के कुछ ऐसे सहचारी लग गये हैं जिनसे उसकी नाम पट्टिका लगाकर चलना भ्रान्तिजनक होगा। एकात्मिक नाम से बहुवचनार्चित सिद्धान्तों में से कुछ ऐसे सिद्धान्त भी हैं जिनके अनुसार अस्तित्व विषयक दृश्य वैविध्य तथा बाहुल्य, केवल इन्द्रजालात्मक ही है। इसके अतिरिक्त हाल में ही इस नाम का उपयोग, उस स्वयम्भू सिद्धान्त ने भी अपने आपको जाहिर करने के लिए किया है जिस सिद्धान्त के अनुसार 'मन' और 'पदार्थ' किसी ऐसे तीसरे सारतत्त्व का 'रूप' अथवा 'अभिव्यक्ति' हैं जो स्वयं न तो पदार्थिक या भौतिक है न मानसिक। यह तो स्पष्ट ही हो चुका है कि पहले ही चुके विचार-विमर्श में जिस सिद्धान्त की चर्चा की जा चुकी है वह एकत्ववाद के इन दोनों ही रूपों या पहलुओं से बहुत ज्यादा भिन्न है। हमने इस बात पर वहाँ आप्रह किया था कि बाहुल्य-वाद और एकाणुवाद में पाये जाने वाले तर्काभास दोष का कारण वह एकपक्षीय बल है जो एक और अनेक की प्रति-स्थापना की अन्य कड़ियों की उपेक्षा करते हुए एक कड़ी पर दिया गया है और उसी गलती को अपने मामले में भी हम दुहराया नहीं चाहते। इसके अतिरिक्त हम इस नतीजे पर भी पहुँचे थे कि वास्तविकता की वैवृत्ति-रचना चाहे जो कुछ भी हो, पर उसका सामान्य स्वरूप मनस्तत्वीय ही होता है। 'तदस्थ' अथवा 'नास्तिक' एकत्ववाद से इसीलिए हमारा कोई सरोकार नहीं हो सकता। विश्व के एकत्व तथा उसकी बहुलता के मध्यगत सम्बन्ध विषयक हमारे सविवरण सिद्धान्त का दोनों ही के लिए सम-दृष्टिक होना आवश्यक है। साथ ही वास्तविक की, हमारे द्वारा पहले ही से मान्यता प्राप्त आनुमायिक स्वरूप के साथ, सगति बैठना आवश्यक है।

हमारे सिद्धान्त की विशद विवृत्ति निम्न प्रकार से शायद हो सकती है। हम देख चुके हैं कि विश्व विषयक ज्ञान प्राप्त करने के लिए उस विश्व का एक व्यवस्थित

समग्र अथवा एकव्यवस्था रूप होना आवश्यक है और व्यवस्था का रूप ग्रहण करने के लिए उसका किसी एकल नियम अथवा सिद्धान्त की विशद अभिव्यक्ति अथवा उसका सिद्धान्त विवृत विकास रूप होना आवश्यक है। अतः विश्व का एक होना जरूरी है। वह ऐसे स्वतंत्र तत्वों का गड़बड़मगड़बा नहीं हो सकता जो सौभाग्य से एक सगत झुड़ में इकट्ठे हो गए हों। और फिर चूंकि विश्व एक व्यवस्थित तत्र रूप है इसलिए वह एकदम एक इकाई रूप नहीं हो सकता। उसका किसी एकल नियम अथवा सिद्धान्त के पदों और कारकों के बहुल माध्यम द्वारा अभिव्यक्त होना आवश्यक होता है। न केवल उसका एक और अनेक दोनों ही होना जरूरी है अपितु उसका अनेक होना ठीक इस वजह से आवश्यक है चूंकि वह दरअसल एक है और उसका एक होना इसलिए जरूरी है क्योंकि सही तौर पर वह अनेक है।^१ इसके साथ ही हम यह भी कह सकते हैं कि चूंकि विश्व-व्यवस्था एक यथार्थतया व्यवस्थित समग्र है इसलिए बाहुल्य उसके एकत्व के लिए न केवल सामान्यतः आवश्यक ही है, अपितु उस बहुलता के प्रत्येक विशिष्ट तत्त्व का, समग्र के एकत्व के स्वरूप के रक्षार्थ उस बहुलता में मौजूद रहना तर्कानुसार बेहद जरूरी भी है। किसी परिपूर्ण व्यवस्था का कोई भी विशिष्ट अंग तब तक कभी न तो गायब ही हो सकता है, न जैसा वह है उससे भिन्न ही बन सकता है जब तक कि समग्र अस्तित्व का मौलिक नियम ही न बदल जाय। आनुषंगिक रूप से यह भी कह सकते हैं कि किसी परिपूर्ण व्यवस्था की विशिष्ट कड़ियों अथवा पदों की सख्या वस्तुतः अनन्त हो लफ्ती है जब कि रचना-विषयक नियम यथार्थतया परिमित ही रहता है। अतः विश्व को एकल व्यवस्थित इकाई मानने के माने होते हैं उसे एक पूर्णतया परिमित या निर्धारित सारतत्त्व की विवृति-बहुल अभिव्यक्ति मानना और निस्सन्देह ही, जिनको हमने बहुलता के व्यष्ट तत्त्व नाम से पुकारा है वे ही अच्छी तरह जाँच-पड़ताल करने पर खुद अनन्त जाटिल्यमयी ऐसी व्यवस्थाएँ दिखायी पड़ने लगते हैं, जिनका निर्धारण-रचना विषयक ऐसे नियम के अनुसार होता है जो नियम

१. स्वतंत्र वस्तुओं का स्वतंत्र गड़बड़झाला तक वस्तुतः 'अनेक' तब तक नहीं हो सकेगा, जब तक कि पहले पहला, दूसरा, तीसरा आदि आपकी गॉंठ में न हो। अनेक की गिनती ही एक दो तीन की गिनती पर निर्भर होती है। किसी सगत और सम्बद्ध श्रृंखला के पद उसकी कड़ियाँ ही तो गिनी जा सकती हैं। जो कुछ गिन कर आप उसे अनेक कह पाते हैं वह इस बात को जाहिर करता है कि उस श्रृंखला की एक ही-सी प्रकृति है और वह एक ही सर्वसामान्य व्यवस्था का ऐसा अंग है जिसे व्यवस्थित क्रम में रखा जा सकता है। तुलना कीजिए—प्लेटो लिखित 'पारमेनाइड्स' पृ० १६४-१६५।

स्वयं पूर्ण व्यवस्था से किसी निर्धारित तरीके पर विनिर्मुक्त होता है और यह सिलसिला इसी प्रकार अनन्त श्रृंखला के रूप में बढ़ता ही जाता है। इसीलिए वास्तविक के लिए सारतत्त्व विषयक जिस प्रकार का अन्तिमेतथ एकत्व हम चाहते हैं उसमें अनन्त रूप से अपरिमित विवृतियों की सम्पद् को किसी प्रकार भी त्याज्य नहीं माना जाता ।

५—हम महत्त्व का एक कदम और भी आगे बढ़ा सकते हैं। इस सर्व-व्यवस्थित समग्र के एकत्व और अनेकत्व दोनों ही का समान रूप से वास्तविक होना आवश्यक है और प्रत्येक को दूसरे के द्वारा वास्तविक होना चाहिए। लेकिन यह सम्भव क्यों कर है ? ऐसा होना एक ही शर्त पर सम्भव है—वह यह कि समग्र व्यवस्था एक एकल अनुभूति बन जाय और यह कि व्यवस्था के निर्माणकर्ता तत्त्व एकल अनुभूतियाँ हों। यह बात और भी अधिक तरह तब समझ में आ सकेगी, जब हम अनेकता में उस प्रकार की एकता जो हमारे प्रयोजनार्थ अपर्याप्त है उपलक्ष्य मामलों की जाँच करें। (अ) किसी समग्र अथवा योग में जिस प्रकार का एकत्व पाया जाता है, विश्व का एकत्व वैसा नहीं है। किसी भी योग मात्र के तत्त्व 'योगागीभूत तत्त्वों' के रूप अपने पारस्परिक सम्बन्ध पर अनिर्भर रूप में वास्तविक होते हैं। जब तक हम उस वस्तु के, जो एक योगसे अधिक और कुछ नहीं मान लेने पर ही विचार करेंगे तब तक उन तत्त्वों का गुण योग में उन तत्त्वों के शामिल होने के कारण, अप्रभावित ही रहेगा। उस योग का कोई ऐसा अपना एकात्मक स्वरूप नहीं हुआ करता जो उसके अपने तत्त्वों में अथवा उन तत्त्वों के व्यवहार में प्रकट होता ही उसका एकत्व केवल इसी बात में है कि हमने उसके तत्त्वों या कारकों के विषय में एक साथ विचार करना उचित समझा। उदाहरण के तौर पर दस इंचों के जमाव अथवा योग का अपना कोई स्वरूप अथवा उपलक्षण इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं होता कि हम एक ही मानसिक क्रिया के अन्तर्गत उन सब के बारे में एक साथ सोचते हैं। उस योग का कोई सयुक्त वजन भी तब तक नहीं होता जब तक कि आप अपनी दसों इंचों को एक ही गाड़ी पर अथवा तराजू के एक पलड़े पर नहीं रखते। जहाँ आपने एक बार ऐसा किया वहाँ ही, एक धरातल पर उनका भार एक साथ पड़ना ज्योंही शुरू होता है त्योंही वे इंचों एक सच्ची पदार्थीय व्यवस्था बन जाती हैं।

(ब) ना ही वास्तविकता के विश्व को अशो का समग्र मात्र ही समझा जा सकता है। अशो अथवा खण्डों का समग्र एक योगतन्मात्र की अपेक्षा, व्यवस्थित एकत्व के आदर्श के कहीं अधिक निकट होता है, क्योंकि समग्र रूपेण उसका एक निर्धारित या परिमित एकल स्वरूप ऐसा होता है जो समग्र के विभिन्न भागों की संरचना में अपने आप को व्यक्त किया करता है। कोई आकृति अथवा मशीन इसी कारण वैभिन्न्यों की सच्ची इकाई होती है। लेकिन इस मामले में हम वस्तुतः यह नहीं कह सकते कि एकत्व और

वैविध्य दोनों ही समानतः वास्तविक है क्योंकि खण्डों के बिना समग्र का अस्तित्व नहीं रह सकता, जहाँ कि खण्ड, निस्सन्देह इस समग्र के खण्ड रूप में नहीं, अपितु समग्र के बिना विद्यमान रह सकते हैं। समग्र बनता ही खण्डों के क्रमिक प्रजनन अथवा सरचन से और इसीलिए उसे पहले से वर्तमान खण्डों द्वारा निरूपित कहा जा सकता है किन्तु खण्ड समग्र का नाश हो जाने के बाद भी वर्तमान रह सकते हैं। इस उदाहरण के मामले में दोनों ही पक्षों की वह समतुल्य वास्तविकता तथा पारस्परिक पूर्ण अन्तर्ग्रस्तता नहीं दीखती जिसे हमने यथार्थ और व्यवस्थित एकत्व के लिए आवश्यक माना था।

(स) कुछ बातों में खण्डों के समग्र तन्मात्र की अपेक्षा जैवतन्त्रकही सच्चा एकत्व होता है। उस का अपना ऐसा व्यवस्थित स्वरूप हुआ करता है जो उसके विभिन्न अंगों द्वारा तथा इन अंगों में स्वयं व्यवस्त हुआ करता है। वह उन अंगों का परिणामी नहीं होता अपितु वह उनका जीवित एकत्व होता है। अग, समग्र के साथ, तथा समग्र के वृद्धिक्रम के दौरान ही अस्तित्व प्राप्त करते हैं और वे अग समग्र से विलग कर दिये जाने के बाद भी विद्यमान भले ही रहे लेकिन उनका अस्तित्व तब वैसा नहीं होता जैसा कि समग्र के अस्तित्व के समय था।^१ किन्तु मशीन जैसे किसी सगठन में एक और अनेक की वह यथार्थतः पूर्ण तथा व्यवस्थित एकता, जिसकी हमें तलाश है, हमें नहीं दिखायी पड़ती। मशीन में बहुलता का रूप अपेक्षतया अधिक वास्तविक है, एकत्व का बहुत कम। किसी पूर्णतया विकसित सगठन अथवा तन्त्र में बहुलता की अपेक्षा एकता अधिक पूर्णतया वास्तविक दिखायी पड़ा करती है। क्योंकि वह एकता चैतन्य प्रकार की होती है और किसी हद तक कम से कम, उसका अस्तित्व स्वयं अपने लिए ही होता है। और उसके अग उसके वास्ते विद्यमान रहते हैं। जब कि यह बहुत अधिक सन्देहास्पद होना चाहिए कि क्या अग का अस्तित्व अपने ही लिए होता है या नहीं और इससे भी ज्यादा सन्देहास्पद यह होना चाहिए कि क्या समग्र का अस्तित्व अपने अंगों के हेतु है या नहीं। और अग, यद्यपि समग्र के अग होने के नाते प्राप्त अपने विशिष्ट रूपयुक्त अस्तित्व को, उस अगत्व के बिना भी अपने साथ बनाए नहीं रख सकता तो भी उच्चतम

-
१. जैसा कि अरस्तू ने अनेक बार कहा है कि, उदाहरणार्थ भनुष्य के हाथ को जब शरीर से अलहदा कर दिया जाता है तब 'हाथ' नहीं रहता, वह केवल मूर्ति के हाथ का पर्यायवाची मात्र रह जाता है। जिस प्रकार मूर्ति का हाथ सच्चा हाथ नहीं होता उसी तरह वह कटा हाथ भी एक बेमाने चीज हो जाता है। वह चीज सच्चा हाथ तभी कहलाती है जब सच्चे हाथ की-सी हरकत करती है। कप्तान कटल का आँकड़ा शायद कटे हाथ से कहीं अधिक, हाथ कहलाने योग्य प्रतीत होता है।

तत्र मे भी एकत्व अपेक्षतया इतना अधिक अनिर्मर हुआ करता है कि कुछ अगो के हटा दिए जाने पर भी वह एकत्व अप्रभावित ही बना रहता है।

ना ही प्रत्येक अग को जीवित रखने के लिए जीवनदायी महन्व की वस्तु होता है। किन्तु किसी परिपूर्ण व्यवस्थित एकता में, जैसा कि हमने देखा, व्यवस्थागत एकत्व और बाहुल्य दोनों ही का सामान रूप से वास्तविक और समान रूप से ही अन्त्योन्य-निर्भर होना आवश्यक होता है। और यह तभी हो सकता है, जब कि समग्र का अपने अगो के लिए अस्तित्व हो और अगो का समग्र के लिए। मामला ठीक ऐसा ही बन सके इसलिए, जैसा कि हम पहले ही देख चुके हैं, जिस प्रकार कि सर्वग्राही वास्तविकता के समग्र का अनुभूति रूप होना आवश्यक है उसी प्रकार उस समय के प्रत्येक अग का स्वयं भी अनुभूतिरूप होना आवश्यक है। और चूँकि अग मिल कर एक एकल व्यवस्था का निरूपण करते हैं और जिस प्रकार कि किसी अग की अनुभूति में ऐसी कोई बात नहीं हुआ करती जो अनुभूति के समग्र में मौजूद न हो उसी प्रकार दूसरी ओर भी समग्र में ऐसी कोई चीज नहीं हो सकती जो प्रत्येक अग की अनुभूति को किसी न किसी तरह प्रभावित न करे। ऐसा होने पर ही हम ऐसी व्यवस्थापूर्ण वास्तविकता की कल्पना कर सकते हैं जिसमें व्यवस्था विषयक ऐसा और बाहुल्य दोनों ही समान रूप और समानतः वास्तविक हों। सही कहा जाय तो इस प्रकार का अभिमत मुश्किल से ही बाहुल्यवाद अथवा एकत्ववाद कहा जा सकेगा। वह अभिमत बाहुल्यवाद इसलिए नहीं है चूँकि वह व्यवस्थागत ऐक्य को भ्रान्ति नहीं मानता न अव्याख्यायेय आकास्मिक घटना। उसे एकत्ववाद भी इसलिए नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह बहुलता को भ्रान्तिजनक नहीं मानता। इसके लिए अगर किसी नाम की जरूरत हो तो हम शायद उसे व्यवस्थित आदर्शवाद का नाम दे सकते हैं।

६—तब हम कह सकते हैं कि वास्तविकता एक ऐसी व्यवस्थागत अनुभूति का नाम है जिसके विधायक अग भी अनुभूतियाँ ही होती हैं। अगर हम उसे ऐसा विषय कहें जो अपने अधीनस्थ विषयों की इकाई है तो भी बात वही रहेगी। पहले-पहल तो यह कहना लुभावना लगता है कि वह स्वात्मी का स्वात्म है। लेकिन सामयिक मनोविज्ञान स्वात्म शब्द का उपयोग जिस अर्थ में करता है उस अर्थ के बारे में वर्तमान सन्देहास्पदता के कारण यह उचित जान पड़ता है कि इस शब्द का प्रयोग ही न किया जाय, जिससे उसके दुरुपयोग का मौका ही न आये।^१ यह कह सकना

-
१. जागामी किसी अध्याय में (चतुर्थ खण्ड, अध्याय ३) यह दिखलाने का प्रयत्न करते हैं कि स्वात्म के किसी भी उपयोगी यथार्थतानुसार 'स्वात्म' शब्द वास्तविकतावाचक नहीं होता न 'स्वात्मी' का समूह ही उसका वाचक है।

संभव-सा ही है कि सही तौर पर किसी 'एक 'स्वात्म' से हमारा क्या अभिप्राय आ करता है जब कि सामान्य तौर पर यह कह सकना संभव होता है कि एक अनुभूति से हमारा क्या अभिप्राय होता है । किसी अनुभूति को एक और वही उस हद तक कहा जा सकता है जहाँ तक कि वह, किसी एकल संगत प्रयोजन अथवा हित की, उस सीमा जहाँ तक कि तथ्यतः उसका कोई साध्यपरक एकत्व हो, एक व्यवस्थीकृत अभिव्यक्ति हो। व्यवहार में ठीक तौर पर यह बता सकना असंभव हो सकता है कि कब यह शर्त पूरी होगी किन्तु सामान्य मानस जीवन की प्रतिद्वंद्विनी विचार-व्यवस्थाओं तथा असामान्य मानस जीवन के 'द्वैत' और 'बहुल' व्यक्तित्वों के बीच चलने वाले सर्प के मनोवैज्ञानिक तथ्यों से थोड़ा-सा भी परिचय सिद्ध कर देगा कि एकल अनुभूति के लिए हमारी परिभाषा द्वारा निर्धारित मर्यादाएँ, 'स्वात्म' अथवा 'व्यक्तित्व' विषयक अस्थिर अर्थों के अनुसार मेरे 'स्वात्म' और मेरे 'व्यक्तित्व' सम्बन्धी अर्थों से मेल नहीं खाती । जिन सीमाओं के भीतर रहता हुआ अनुभव, हमारी परिभाषानुसार एक अनुभूति बना रहता है, जैसा कि उपर्युक्त तथ्यों से सिद्ध है, वे प्रायः सकीर्णतर ही होती हैं। किन्तु परिभाषा के अनुसार वे सीमाएँ 'स्वात्म' के लिए आमतौर पर निर्धारित की जा सकने वाली सीमाओं से विस्तृततर भी हो सकती हैं।

इसके अतिरिक्त हमारी व्यवस्था के प्रत्येक अंग के स्वयं अन्य लघुतर व्यवस्थाओं की एक व्यवस्था रूप हो सकने की सम्भाव्यता के विषय में हम जो कुछ पहले कह चुके हैं उसके कारण हम अपने अभिमत को किसी ऐसे सिद्धान्त के साथ एकाकार नहीं कर सकते जो आणविक और सरल 'स्वात्मों' को वास्तविकता के तत्त्व घोषित करता है।

इसी विचार को दूसरे तरीके से कहने का तरीका यह भी होगा कि वास्तविकता ऐसा व्यष्ट है जिसके तत्त्व भी लघुतर व्यष्ट ही होते हैं। इस प्रकार के कथन का फायदा यह है कि उससे वास्तविक के ऐक्य का मूलतः साध्यपरक स्वरूप और उभर आता है और साथ ही उसके कारकों में से प्रत्येक कारक का और सब कारकों का मूलतः साध्य पत्रक स्वरूप भी स्पष्टतर हो उठता है। जैसा कि हम देख चुके हैं, कोई वस्तु उसी सीमा तक व्यष्ट हुआ करती है जिस सीमा तक कि वह अनन्य होती है। अनन्य केवल वही हो सकती है जो किसी एकल प्रयोजन अथवा हित का मूर्त रूप हो। अनुभूति का वह समग्र जिसकी समग्रता के एकत्व का कारण वह पूर्णता और एकतानता है जिसके अनुपातानुसार वह किसी एकल प्रयोजन अथवा हित की व्यक्त करता है, निश्चित रूपेण व्यष्ट होता है। इस प्रकार वास्तविकता की निर्मायिका सर्वग्राहिणी अनुभूति अपने आभ्यन्तरतम स्वरूप में एक पूर्ण व्यष्ट हुआ

करती है। और वास्तविकता के पादाधिक्य अन्तर्विषय स्वरूप तत्त्वों की निरूपिका लघुतर अनुभूतियों में से प्रत्येक अनुभूति उस सीमा तक जहाँ तक वह स्वयं एक सही अनुभूति रूप होती है, व्यष्ट उसी माने में होती है जिस माने में कि समग्र अनुभूति व्यष्ट होती है। अतः वास्तविकता को हम अथवा अपूर्ण व्यष्टों का एक पूर्ण और पूर्णात्पूर्णतर व्यष्ट कह सकते हैं।

महान्तम व्यष्ट समग्र तथा लघुतर व्यष्टों का पार्थक्य किस बात में हुआ करता है इसका विवेचन हम अगले अध्याय में करेंगे। इसी बीच आइए हम दो बातें नोट कर लें— (१) सख्यात्मक एकता मात्र किसी व्यष्ट की महत्ता की द्योतक नहीं होती। उसकी गुणात्मक अनन्यता ही महत्त्वपूर्ण होती है। ऐसी किसी भी अनुभूति को जिसे हम व्यष्ट कह सकें, केवल इसलिए ही व्यष्ट नहीं कहना पड़ेगा चूँकि उसकी सख्या एक है अनेक नहीं, अपितु इसलिए कि वह एक सखिलष्ट प्रयोजन की सगत और एकरस अभिव्यक्ति है। गणना की दृष्टि से देखें तो, इस प्रकार का हर एक व्यष्ट आवश्यक रूप से अनेक और एक ठीक इस वजह से होगा क्योंकि वह व्यवस्था रूप है। अनुभूति की परिपूरित व्यवस्था, निरपेक्ष व्यष्ट अथवा परम व्यष्ट पर यह बात खास तौर पर लागू होती है। वह प्रारम्भ से ही इसलिए व्यष्ट नहीं होता चूँकि वह गिनती में एक होता है अपितु वह व्यष्ट इसलिए हुआ करता है चूँकि वह किसी सखिलष्ट विचार अथवा प्रयोजन की परिपूर्ण अभिव्यक्ति होता है। इस तथ्य को आँखों से ध्यान कर देना ही बहुतेरे एकत्ववादी सिद्धान्तों का दोष रहा है। इस पर जोर देने के बजाय वे वास्तविक की गणनात्मक एकता को ही अधिक महत्त्व देते हैं।

(२) पहले ही व्याख्यात अर्थों में व्यष्ट किसी अनुभूति को ही हम 'स्पिरिट' अथवा 'आत्मा' नाम से पुकारते हैं। 'प्राकृतिक पदार्थ' जैसी अनुमानित अनात्मवान् वस्तुओं के साथ वैषम्य-निदर्शन द्वारा आत्म को परिभाषित नहीं किया जा सकता क्योंकि इस आधार पर की गयी परिभाषा का अर्थ यह दृढ़ कथन मात्र ही होगा कि आत्म वह वस्तु है जो अनात्म नहीं होती। इससे आत्म शब्द द्वारा अभिव्यक्त वस्तु के विषय में हमें कुछ भी न पता लगेगा, न 'आत्म' शब्द की सही परिभाषा उसे 'चेतनता' नामक विविक्त विचारणा की विविध दशाओं अथवा परिवर्तनों की शृंखला बता कर ही की जा सकती है। आत्मात्मक अथवा आध्यात्मिक अस्तित्व जिस निश्चयात्मक लक्षण द्वारा पहचाना जा सके वह यह है कि उसके 'कि' और 'तत्' दोनों ही अव्यवहत भावना के ऐक्य में मिल जाते हैं। और अव्यवहत भावना जैसा कि हम देख चुके हैं, साररूपेण साध्यपरक होती है। जहाँ कारको की ऐसी सम्बद्ध व्यवस्था आपको मिले जिसे उस व्यवस्था की एकता के आधारभूत किसी स्पष्ट या अस्पष्ट लक्ष्य के मदर्म में आप समग्रतः समझ सकते हो वहाँ ही आपको स्पिरिट, आत्म या भावना के दर्शन

हो सकते हैं। जहाँ इस प्रकार की 'आत्मा' अथवा ऐसी 'भावना' आपको मिले वहाँ ऐसी व्यवस्था भी आपको मिलेगी। अतः वास्तविकता को व्यष्टि का व्यष्टि कहने के माने यह कहना ही है कि वह ऐसी आत्मिक अथवा भावनात्मक व्यवस्था है जिसके तत्त्व, कारक अथवा पद भी अपने कई आत्मिक अथवा भावनात्मक व्यवस्था रूप होते हैं।^१ इस प्रकार हमारा सिद्धान्त आदर्शवाद नाम से अभिहित होने का बहुत कुछ अधिकारी प्रतीत होता है जबकि प्रचलित प्रथानुसार यह नाम इस अभिमत को दे दिया गया है कि समस्त अस्तित्व अन्तिमेत्यरूपेण मानस होता है।

७—वास्तविकता के व्यष्टि समग्र तथा उस समग्र के अन्तर्गत तत्त्वों अथवा कड़ियों या पदों का मध्यगत उपर्युक्त प्रकार का सवध आवश्यकरूपेण अनन्य होता है और दैनंदिनीय अथवा वैज्ञानिक विचारणा द्वारा मान्यीकृत किसी कम पूर्ण प्रकार के एकत्व द्वारा उसे पर्याप्तरूपेण उदाहृत नहीं किया जा सकता। 'अंगों' के 'अंगों के समग्र' के साथ अथवा 'पुजों' के 'पुजों के समग्र—पूरी मशीन' के साथ सम्बन्ध के समान ही उपर्युक्त तत्त्वों तथा समग्रता के सवध की भी यान्त्रिक सम्बन्धवत् कल्पना हमें न करना चाहिए। साथ ही शरीर के अथवा प्राणितन्त्र के अंगों और पूरे प्राणी के मध्यगत जैवशास्त्रीय सवध से समान ही तत्त्वों और तत्त्व समग्र के मध्यगत सम्बन्ध की कल्पना से भी हमें बचना होगा। इस प्रकार के सादृश्य से प्रायः सयोजन के उस गहरे सम्बन्ध को नजरन्दाज कर दिया जाता है जो तत्त्वों और सकलता के बीच न केवल आपस में अथवा एक दूसरे के द्वारा मौजूद होता है अपितु वह सम्बन्ध भी आँख-ओझल कर दिया जाता है जो उन दोनों का एक दूसरे के प्रति होता है।

परम अनुभूति की निर्मायक व्यष्टि अनुभूतियों की स्वयं अपनी भी एक यथार्थ व्यष्टिता, भले ही वह अनूर्ण और आशिक क्यों न हो, हुआ करती है। वे उस परम अनुभूति 'वैचारिक रूपेण' अथवा अभिप्रेतार्थतया इस प्रकार नहीं रहते जिस प्रकार कि किसी वृत्त परिधि के वक्र पर अवस्थित बिन्दु वृत्तान्तर्गत कहा जाता है। दूसरी ओर

-
१. हमें पाठकों को पुनः स्मरण दिलाना होगा कि मन के इस उद्देश्यपरक स्वरूप को स्वीकार कर लेने से मानसिक दशाओं के मनोवैज्ञानिक विश्लेषण की आवश्यकता का पूर्व-परिहार नहीं होता। उस विश्लेषण में, मानसिक दशा के अन्य कारकों के साथ-साथ एक विशेषीकृत पहलू के रूप में अथवा एकाकीकृत मानस-दशा के निर्मायक के रूप में प्रस्तुत्यात्मक और आवेगात्मक पक्षों आदि जैसे सकल्पात्मक तत्त्व को भी शामिल कर लेने की आवश्यकता उसके कारण नहीं होती। कहा जा सकता है कि 'तिपहलू' अथवा त्रि-पक्षीय मनोविज्ञान, समग्र मनस्तत्वीय तथ्य को स्वयं अपना अंगभूत यदि मानता है तो गलती करता है।

समग्र भी एक वास्तविक व्यष्टि होता है न कि ऐसा सामूहिक झुंड मात्र जिसके भाग तो वास्तविक होते हैं पर उनका एकत्व केवल कल्पनात्मक ही होता है। अगर चाहे तो हम यों भी कह सकते हैं कि वह परम अनुभूति अनुभूतियों अथवा मानसों से बनी होती है किन्तु हमें यह कभी न कहना होगा कि वह अनुभूति मानसों का सचय अथवा समूह है। क्योंकि समूह तन्मात्र में, जैसा कि हमने देखा, जहाँ तक वह एक सचय अथवा समूह मात्र से अधिक कुछ नहीं होता वहाँ तक यथार्थ व्यष्टिता विद्यमान है ऐसा इसलिए नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसमें उद्देश्यपरक रचनात्मक एकत्व उतने से अधिक नहीं होता जितना कि हम उसमें खण्डों की गणना करते समय अर्थात् उन्हें क्रमानुसार सज्ज करते समय ही मनमाने तौर पर तथा उसकी अपनी प्रकृति से बाह्य लक्ष्यों के सदर्थ में उसमें अद्यादधृत कर देते हैं। क्या निरपेक्ष समग्र को मानसों का समाज कह सकते हैं, यह नहीं, एक और भी कठिन अगला प्रश्न हमारे सामने आता है। समाज किसी समूह से बहुत बड़ी-चड़ी वस्तु है। उसकी संरचना किसी एक उद्देश्य को लेकर की जाती है। और वह औद्देश्यीय एकता केवल बाहर ही उसे देखने वाले समाजशास्त्रीय प्रेक्षक के लिए ही नहीं होती अपितु वह अपने सदस्यों का, अन्य सदस्यों के साथ उनके संबंध के अनुसार विशिष्ट स्थान निर्देश करने वाली सक्रिय शक्ति के रूप में वर्तमान रहती है। समाज में इस प्रकार की एकता किस हद तक स्वयं अपने लिए होती है इस प्रश्न का उत्तर हम सब तब तक न दे पायेंगे जब तक कि स्वात्मत्व और व्यष्टित्व के पारस्परिक संबंध की समस्या का पूर्णतः विवेचन न कर लेंगे। और जब तक हम उस प्रश्न का उत्तर नहीं दे लेते तब तक हमें इस बात के फैसले को स्थगित रखना पड़ेगा कि क्या निरपेक्ष की व्यवस्थित व्यष्टिता को तब पर्याप्त मान्यता प्राप्त हो सकेगी जब हम उसे एक समाज मान लें। (देखिए आगामी खंड ४, अध्याय ३)

यदि इस मीके पर हमें किसी एकल परम व्यष्टि के अन्तर्भूत व्यष्टियों के उस प्रकार के एकत्व के विषय में, जैसा कि हम वास्तविकता-विषयक व्यवस्था में चाहते हैं, अपनी व्यावहारिक आर्थिक अनुभूति के अन्तर्गत कोई ऐसा अनुरूप दरकार हो तो इस दुनिया की सबसे ज्यादा परिचित वस्तु अपनी वैयक्तिक अनुभूति की ओर मुड़ना ही हमारे लिए सर्वोत्तम होगा। यदि हम किसी सश्लिष्ट प्रयोजन अथवा 'मानस तन्त्र' के स्वरूप या उसकी प्रकृति पर विचार करें तो हम देखेंगे कि प्रयोजन की सश्लिष्ट मूर्तता के रूप में उसकी अपनी ही व्यष्टिता की कुछ न कुछ मात्रा उसमें मौजूद है। उसमें व्यापकता तथा हित विषयक आभ्यन्तर एकसूत्रता और व्यवस्थित संरचनात्मकता जितनी मात्रा में होगी उसी अनुपात में वह एक यथार्थ, आत्मास्तित्ववान्, उस प्रकार का व्यष्टि समग्र होगा जिसे मनोविज्ञानी

‘स्वात्म’ नाम से पुकारते हैं। और फिर जिस सीमा तक मेरे जीवन में निर्धारित चरित्र जिस मात्रा में प्रकट होता है उतनी ही मात्रा में इन प्रयोजनों अथवा अवर ‘स्वात्मों’ की वृहत्तर क्रम व्यवस्था निरूपित होगी तथा वह व्यष्ट भी जिसे मेरा ‘सकल स्वात्म’ भी कह सकने हैं। और लघुतर या अवर स्वात्म तथा वह वृहत्तर क्रम व्यवस्था दोनों ही वास्तविक शब्द के उसी अर्थानुसार वास्तविक होंगे। दोनों में से कोई भी केवल अन्य में अथवा दूसरे के लिए विद्यमान नहीं होता। विस्तृततर अथवा समग्र ‘स्वात्म’ विशिष्टता स्वात्मों का न तो समूह तन्मात्र ही होता है न विशिष्ट स्वात्मों का परिणामी मात्र अथवा उत्पाद। ना ही वे विश्लेषण और अपकर्षण की सैद्धान्तिक प्रक्रियाओं के ही परिणाम मात्र ही होते हैं। वे स्वात्म जब तक जरा से भी यथार्थ व्यवस्था रूप होते हैं तब तक समग्र के अंग नहीं होते अपितु उनमें से प्रत्येक, मूर्त चेतन जीवन के अन्तर्गत, एक विशिष्ट दृष्टिकोण के अनुसार, वृहत्तर समग्र के स्वरूप की अभिव्यक्त करता है। समग्र भी प्रत्येक भाग में बराबर से यदि उपस्थित नहीं होता तो भी समग्रतः प्रत्येक भाग में मौजूद रहता है और ठीक इसी वजह से समग्र और खण्ड का श्रेणी विभाजन उनके आपसी सम्बन्ध को व्यक्त करने के लिए अपर्याप्त होता है। कुछ-कुछ इस तरीके से ही लघुतर व्यष्टों के किसी भी व्यष्ट समग्र की संरचना भी हमें प्रकल्पित करनी होगी। इस आनुक्य के होते हुए भी समग्र वास्तविकता या सत् को स्वात्म कहना क्यों वांछनीय नहीं है यह बात ज्यों-ज्यों हम आगे बढ़ेंगे त्यों-त्यों स्पष्टतर होती जायगी।^१

८—यहाँ हमने जिस मत का निरूपण किया है वह इतिहास-प्रसिद्ध अन्य सभी अभिमतों की अपेक्षा स्पिनोज़ा की, मानव-मन और ‘अपरिमित ईश्वरीय प्रज्ञा’ के पारस्परिक सम्बन्ध विषयक परिकल्पना से अधिक निलता-जुलता है। स्पिनोज़ा के मतानुसार मानव मन ‘चेतना की एक ऐसी अनन्त विधा’ है जिसे यदि इसी प्रकार की अन्य विधाओं के साथ मिला लिया जाय तो वह ‘ईश्वर की अपरिमित प्रज्ञा’ बन जाय। ‘अनन्त’ के अर्थ सम्बन्धी पच्चे में हम तब तक पड़ना नहीं चाहते जब तक कि हम कार्तीय प्रक्रिया के साथ अनुभूति के सबब पर विचार नहीं कर लेते हैं। परिभाषा के शेष भाग का सामान्य अभिप्राय स्पष्ट रूप से हमारे उस अभिमत से एकदम मिला-जुल जाता है जो हमने परम अनुभूति तथा उसकी कारक अनुभूतियों के संबंध के विषय में व्यक्त किया है। क्योंकि स्पिनोज़ा की ‘विधाओं’ के विषय में लोगों का

-
१. आगामी खण्ड ४ अध्याय ३ देखिए जहाँ से पता चलेगा कि सामाजिक समग्र के साथ व्यष्ट स्वात्म का संबंध हमारे इस नियम का पूर्णतया संतोषजनक न सही पर और भी अच्छा उदाहरण प्रस्तुत करता है।

पक्का ख्याल है कि वे स्पिनोजीय चरम सत, 'पदार्थ' अथवा 'ईश्वर' के स्वरूप की यथार्थतः व्यष्टि अभिव्यक्तियाँ हैं। उनकी व्यष्टिता तथा उनकी अपरिमित बहुलता माया या भ्रान्ति का परिणाम नहीं है न वह अवैध विविक्त विचारणा का ही परिणाम है। और दूसरी ओर 'पदार्थ' अथवा 'सारतत्त्व' स्वयं भी यथार्थतः व्यष्टि है। वह अन्तिम-त्यतया अनिर्भर अनेक वस्तुओं के सामान्य गुणधर्मों का अमूर्त नाम मात्र भी नहीं है।

स्पिनोजीय सिद्धान्त के मानव मन के स्वरूप विषयक अद्य के विरुद्ध की गयी आलोचना का अधिकांश इन विचार-विन्दुओं में से पहले विचार के अन्यथा ग्रहण पर आधारित प्रतीत होता है। स्पिनोज़ा ने चूँकि खण्ड और समग्र के सहात्मक 'पदार्थ' का उपयोग सारतत्त्व और उसकी विधाओं के सबंध को व्यक्त करने के लिए किया है इसलिए लोगो ने उसका गलत मतलब यह लगाया कि वह परिमित अनुभूति की याथार्थिक व्यष्टिता को नहीं मानता और इसीलिए परिमित के अस्तित्व को निराधार भ्रान्ति मात्र घोषित करता है। इस प्रकार मिथ्या-व्याख्यात उसके सिद्धान्त के साथ निस्सन्देह हमारे सिद्धान्त का कोई सादृश्य नहीं है। उसे भ्रान्ति कहने से भी किसी बात का स्पष्टीकरण नहीं होता। उसे चाहे जितने कठोर नामों से पुकारिए फिर भी 'भ्रान्त' तथ्य तो वर्तमान रहेगा ही, किसी भी अन्य तथ्य के समान वह भी व्याख्या-पेक्ष्य है। हमारा सिद्धान्त परिमित व्यष्टिता को भ्रान्तियुक्त कह कर उड़ा नहीं देना चाहता बल्कि वह उसके अर्थ का अभिनिश्चयन चाहता है। वह उसकी सीमाएँ भी जानना चाहता है और साथ ही यह कि अनुभूति के इस पूर्ण व्यष्टि समग्र के साथ जिसे स्पिनोज़ा ईश्वर की 'अनन्त ज्ञाना' कहता है, उसका क्या संबंध है।

चूँकि स्पिनोज़ा का यहाँ जिक्र आ गया इसलिए, निस्सन्देह पाठकों के मन में उस प्रसिद्ध सिद्धान्त का सुझाव उठना स्वाभाविक है, जिसने दार्शनिक एकत्ववाद के वास्तविकता विषयक 'द्विपक्षीय' अथवा द्विगुणात्मक रूप के अनुक्त विकास में बहुत बड़ा योगदान किया है। आधुनिक एकत्ववाद ने स्पिनोज़ा से ही यह बात सीखी कि मानस तथा भौतिक क्रम व्यवस्थाएँ उभयनिष्ठ अन्तर्हित वास्तविकता की दो समान्तर परपृथक् अभिव्यक्तियों के रूप में, इस प्रकार एक दूसरे से सखट हैं कि एक क्रम व्यवस्था प्रत्येक भाग का निर्धारित प्रत्येक अनुरूप भाग दूसरी व्यवस्था में मौजूद रहता है। इस आधारभूत बात पर आकर हमारा सिद्धान्त स्पिनोज़ा के सिद्धान्त से पूर्णतया पृथक् हो जाता है जैसा कि हम पहले ही सिद्ध कर चुके हैं। यह बात कि एक ही

-
१. स्पिनोज़ा के सिद्धान्त का ज्ञान प्राप्त करने के लिए विशेषतः देखिए 'एथिक्स' १. १५, २५; २. ११, ४०; ३. ६-९; ५. २२, २३। साथ ही उसके सिद्धान्त का कोई अच्छा भाष्य भी देखिए उदाहरणतः पोलक और जो आश्रिम कृत टीकाएँ।

उभयनिष्ठसमग्र दो एकदम अविघटनीय रूपों में समान रूप से अभिव्यक्त हो, कभी भी सभाव्य नहीं है। संगत रूप से यदि हम विचार करना चाहेंगे तो या तो हमें समग्र के एक होने की बात छोड़ देनी होगी या फिर उसकी जुड़वा अभिव्यक्तियों के एकान्त पार्थक्य की बात का त्याग करना होगा। इसीलिए हम यह पूछे बिना रह ही नहीं सकते कि माना हुआ उभयनिष्ठ स्वरूप इन दोनों ही शृंखलाओं में से किसमें ज्यादा अच्छी तौर पर अभिव्यक्त हुआ है। इस प्रश्न के उत्तर के अनुसार ही अन्त में हम अपने आपको या तो ठेठ भौतिकवाद की ओर धकेला जाते पायेंगे या फिर ठेठ आदर्शवाद की ओर। हमारी पूछें तो हम तो इस प्रेक्षण द्वारा कि वास्तविकता या सत् अनुभूति काही नाम है और वह अन्य कुछ भी नहीं, यह मानने के लिए पहले ही से बाध्य हो चुके हैं कि आभासतः पृथक् दिखायी पड़ने वाली दोनों शृंखलाओं का अन्ततः अवश्य ही मानसिक होना चाहिए। इस प्रकार हमारा सिद्धान्त स्पिनोजा के 'सिद्धान्त' से बहुत ज्यादा मिलता-जुलता तब कहा जा सकता है जब उसमें से 'विस्तृत' विशेषण को उसकी योजना में से निकाल दिया जाय और समग्र वास्तविकता या सकल सत् को ईश्वर की 'अनन्त प्रज्ञा' मान लिया जाये।

अधिक अनुशीलनार्थ देखिए — वी० वोसाक्वे कृत 'एसेशियल्स ऑफ लाजिक', ले० २, 'लाजिक' वॉ २, अध्याय ७, एफ० एच० ब्रैडले लिखित, 'अपीयरेंस एण्ड रियलिटी' अ० १३, १४, २०; एल० टी० हॉवहाउस कृत 'थियरी ऑफ नालेज' भाग ३, अध्याय ६, 'रियलिटी ऐज ए सिस्टम' एच० लोत्जे कृत 'मेटाफिजिक्स' बु० १ अध्याय ६ (अग्रेजी अनुवाद वॉ० १ पृ० १६३-१९१); जे० एस० मैकेजी लिखित, 'आउट लाइन्स ऑफ मेटाफिजिक्स' बुक १, अध्याय २, ३, बुक ३ अध्याय ६; जे० ई० मैकटेगार्ट कृत 'स्टडीज इन हीगेलियन कास्मालाजी' अध्याय २।

अध्याय ३

सत् अथवा वास्तविकता और उसका आभास

१—यत्. सत् एक एकल व्यवस्थित समग्र है इसलिए उसके निर्मायक तत्त्वों का स्वरूप समग्र व्यवस्था की ज्ञान-प्राप्ति द्वारा ही पूर्णतया बोद्धव्य है। अतः उसके 'आभासों' में से प्रत्येक आभास को जब तक स्वतः एक समग्र नहीं माना जाता तब तक वह न्यूनाधिकतया व्याघाती ही रहता है। २—किन्तु कुछ 'आभास' समग्र की संरचना को दूसरों की अपेक्षा अधिक पर्याप्त प्रदर्शित करते हैं इसीलिए उनमें वास्तविकता की भाँना उच्चतर होती है। ३—वास्तविकता की भाँना की इस कल्पना को, गणितीय अनन्त और अत्यणु के अनुवर्ती क्रमों की तुलना द्वारा निर्वाचित किया जा सकता है। विश्व की अन्तर्वस्तुओं को वास्तविकता की क्रम शृंखलाओं में उपयुक्त स्थान दिलाने का काम पूर्ण दर्शनशास्त्र का होगा। ४—सामान्यतया कोई भी अधीनस्थ समग्र उसी अनुपात में वास्तविक हुआ करता है जिस अनुपात में कि वह एक आत्मपरिपूर्ण समग्र होता है। और वह एक आत्मपरिपूर्ण समग्र उसी अनुपात में हुआ करता है जिस अनुपात में कि वह (अ) 'व्यापक' और (ब) व्यवस्थित होता है। अर्थात् कोई वस्तु वहाँ तक ही वास्तविक होती है जहाँ तक कि वह सही तौर पर व्यष्ट होती है। ५—व्यष्टता की दोनों ही कसौटियाँ संपात्तिनी होते हुए भी, हमारी अन्तर्दृष्टि हेतु विशेष मामलों में इसलिए एक दूसरे से विलग हो जाती हैं क्योंकि मानवीय ज्ञान सीमित होता है। ६—अन्ततोगत्वा केवल अनुभूति की समग्र व्यवस्था ही पूर्णतया व्यष्ट होती है। अन्य सभी व्यष्टता सन्निकटीय ही होती है। ७—दूसरे शब्दों में अनुभूति की समग्र व्यवस्था एक अनन्त व्यष्ट है और सभी अधीनस्थ व्यष्टता परिमित या सान्त होती है। इन स्थिति की लीविनिट्ज़ के सिद्धान्त के साथ तुलना। ८—वास्तविकता अथवा सत् के उसके आभास के साथ के संबंध के विषय में पुनरावृत्तिपरक विवरण।

१—हम जान चुके हैं कि वास्तविक को व्यष्ट अनुभूति के निरूपक एक ऐसे व्यवस्थित समग्र के रूप में ही देखना होगा जो ऐसे तत्त्वों अथवा कारकों से बना है जो अपने तर्ज भी व्यष्ट अनुभूति रूप होते हैं। इन कारकों में से प्रत्येक कारक में समग्र व्यवस्था का स्वरूप एक विशिष्ट प्रकार से अपने आपको व्यक्त किया करता है। उनमें से प्रत्येक अपनी विशिष्ट अन्तर्वस्तु का प्रतिदान समग्र व्यवस्था के निर्माणार्थ किया करता है और चूँकि उनमें से किसी एक के भी दमन अथवा परिवर्तन में समग्र व्यवस्था

का स्वरूप भी बदल जाता है इसलिए समग्र की प्रकृति ही समग्र के प्रत्येक कारक के स्वरूप की निर्धारिका होती है। इस प्रकार समग्र तथा उसके अंगभूत कारक परस्पर पूर्णतया अन्तर्विद्ध रहते हैं और पूर्णत्पूर्णता विशुद्ध इकाई बने रहते हैं। लीविनिट्ज के सुखद शब्दों में हम यों कह सकते हैं कि प्रत्येक खण्डानुभूति अपने विशिष्ट 'निदर्शन बिन्दु' के अनुसार समग्र को प्रतिबिम्बित किया करता है। स्वरूपस्थ इस परिपूरित व्यवस्था को यदि हम उत्कृष्टतम वास्तविकता अथवा श्रेष्ठतम सत् कह सकें तो उन खण्डानुभूतियों को जिनमें उस वास्तविकता का स्वरूप विभिन्नतया अभिव्यक्त हो रहा होता है सही तौर पर हम उसका आभास कह सकेंगे। फिर भी हर तरह से हमें यह याद रखना होगा कि उन खण्डानुभूतियों को आभास की सजा देना उन पर 'भ्रान्तिमयी' अथवा 'अवास्तविक' का ठप्पा लगा देना नहीं है। वे उसी समय मायावी अथवा भ्रान्त मानी जायँगी जब मूल जायेगे कि वे सब की सब एक ऐसे समग्र के खण्डीय रूप अथवा अभिव्यक्तियाँ हैं जिसकी अन्तर्वस्तु का पर्याप्ततया विवेचन उनमें से कोई भी नहीं कर पाता।

जब उपर्युक्त तथ्य को मूल कर हम किसी भी खण्डानुभूति से ऐसा व्यवहार करने लगते हैं मानो वह वास्तविकता के समग्र स्वरूप की पूर्ण तथा पर्याप्त अभिव्यक्ति हो—दूसरे शब्दों में, जब हम अस्तित्व अथवा विद्व के समग्र स्वरूप में उन परिकल्पनाओं का विनियोग करने लगते हैं जो केवल अस्तित्व के विशिष्ट रूपों या पक्षों पर ही वैध रूप से लागू की जा सकती हैं, तो अनिवार्यतः ही हम अपने आपको व्याघात दीपयुक्त और अनर्गल परिणामों की ओर घसीटे जाते पायेगे ही। किसी भी समग्रीय व्यवस्था के प्रत्येक खण्डीय पक्ष या रूप को उसके समग्र रूप के सन्दर्भ में ही ठीक तरह से समझा जा सकता है इसीलिए तो यदि खण्ड को समग्र से अपकृष्ट करके उसे एक आत्मपूर्ण समग्र रूप में देखने का प्रयत्न अथवा दूसरे शब्दों में, उन धारणाओं को, जिनका विनियोग हम अनुभूतिजगत् के किन्हीं विशिष्ट रूपों में ही किया करते हैं, समग्र व्यवस्था के विनियोगार्थ भी अन्तिमेत्यतया वैध मान लेने का प्रयत्न, निश्चित रूप से हमें व्याघात के गड्ढे में ला पटकेंगा। फिर व्यवस्था के समग्र स्वरूप के विषय में हमारा वर्तमान ज्ञान जहाँ अपूर्ण है वहाँ उसके कारकों की मंरचना विषयक हमारी अन्तर्दृष्टि भी सीमित है। इसलिए आम तौर पर यह होता है कि अपने विनियोग क्षेत्र के भीतर भी हमारे विज्ञानों की विभिन्न विशिष्ट धारणाओं पर जब विचार किया जाता है तो वे आन्तरिक व्याघात से रहित नहीं पायी जाती। उदाहरण के लिए, भौतिकवाद की तरह, जब हम अस्तित्व की समग्र व्यवस्था की व्याख्या विशुद्ध भौतिक विज्ञानों में प्रयुक्त होने वाली शब्दावली द्वारा करने लगते हैं, तब हम अत्यन्त अनर्गल निष्कर्षों पर जा पहुँचते हैं। और फिर इन धारणाओं का भौतिक पदार्थरूपेण प्रतिबद्ध

उपयोग करने पर भी हम उन्हें इस प्रकार परिभाषित नहीं कर पाते कि व्याघात दोष का कोई न कोई तत्त्व उस परिभाषा में न आ पाये।

इन दोनों ही प्रकार के बोधों में आभास के साथ व्याघात का पुट मिला रहता है। केवल इसी अन्तर्दृष्टि को ही जो अस्तित्व की समग्र व्यवस्था को एक साथ ग्रहण कर सके, उसे आभास की विवृतियाँ पूरी तरह सगत और एकतान दिखायी पड़ सकती हैं। लेकिन इससे यह तथ्य बदल नहीं जाता कि समग्र के किसी भी अंग या भाग के तथा अन्य भागों या अंगों के साथ उसकी संयुक्ति के बारे में हमारी अन्तर्दृष्टि जहाँ तक आत्म-सगत रहे वहाँ तक वह समग्र विषयक असली ज्ञान का, भले ही वह अपूर्ण हो, परिवहन अवश्य ही किया करती है। भले ही समग्र की संरचना विषयक हमारी विव्यक्तियमय अन्तर्दृष्टि आत्मसगत परिशुद्ध आदर्श तक न पहुँच पाये लेकिन हो सकता है कि वह विभिन्न अंशों में, विभिन्न अवस्थितियों में अथवा विभिन्न पहलुओं के सिलसिले में, उस आदर्श के लगभग तो पहुँच ही सके। और जितना ही सांनिधिकद्वय गहरा होगा हमारे ज्ञान को उतना ही कम रहोबदल, उस आभास को अपने साथ पूरी तरह एकरूप बनाने के लिए करना पड़ेगा और उसमें वर्तमान वास्तविकता विषयक सत्याश भी उतनी ही मात्रा में अधिक होगा।

वास्तविकता और उसके आभासों की दुनिया को दो अलग और पृथक् राज्य मानने की गलती का परिहार करते रहने का हमें विशेषरूप से ध्यान रखना पड़ेगा। हमें याद रखना होगा कि किसी व्यवस्थागत एकत्व में समग्र का अस्तित्व तभी तक रह सकता है जब तक कि वह अपना स्वरूप अपने अंगों या भागों की व्यवस्था द्वारा व्यक्त करता रहता है और इसके साथ ही अंगों अथवा भागों का भी अस्तित्व भी उनके द्वारा समग्र के स्वरूप की अभिव्यक्ति बने रहने तक ही रहता है। व्यवस्था के हमें ज्ञात प्रकारों में से कोई भी प्रकार जितने अंश तक इस उपर्युक्त परिस्थिति से दूर हटता है, पूर्णतः व्यवस्थित होने की स्थिति से वह उतना ही नीचे रहता है। वास्तविकता का व्यवस्थागत समग्र होने के कारण, अपने आभास से पृथक् कोई अस्तित्व नहीं रह सकता फिर भी उनमें से यदि एकल रूप में किसी को लिया जाय या दोनों को मिलाकर^१ उनके योग को लिया जाय तो उनमें से एक भी समग्र की

-
१. उनका योग नहीं, क्योंकि वास्तविकता का व्यवस्थागत समग्र योग नहीं होता अर्थात् एकल अनुभूति ही हुआ करता है। आभासों के योग के साथ उसे तदात्म्य बताना वैसी ही गलती होगी जैसी कि नीतिशास्त्र में प्रसन्नता को सुखों के योग का तदात्म्य बताने के कारण हुआ करती है। (प्रसन्नता गुणात्मक समग्र है जब कि सुखों का योगफल एक राद्यात्मक समग्र)।

अन्तर्वस्तुओं को निशेष नहीं कर सकता। यद्यपि कोई भी आभास वास्तविकता का समग्र नहीं होता तथापि उन आभासों में से किसी भी आभास में समग्र वास्तविकता अपने समग्र रूप में अभिव्यक्त होने से नहीं चूकती। समग्र सही तौर पर, अपने समग्र रूप में अपने प्रत्येक भाग या अंग में वर्तमान रहता है अब कि कोई भी भाग या अंग स्वयं समग्र नहीं हुआ करता।^१

आइये अपनी प्रत्यक्ष अनुभूति का उदाहरण देकर हम एक बार फिर इसी बात को स्पष्ट करें। सोचिए, किसी विशेष विज्ञान अथवा किसी विशेष व्यापक विषय पर पूर्ण आविपत्य स्थापित करने जैसी किसी व्यवस्थित योजना को कार्य रूप में परिणत करने के लिए हम किस मनोयोगपूर्वक उसमें जुट पड़ते हैं? उपर्युक्त प्रकार के मामले में हमारे विचार का केन्द्र कोई लक्ष्य या प्रयोजन ऐसा होता है जो कार्यान्वयन प्रक्रिया के बीच ऐसे समग्र में व्याप्त किसी सर्वनिष्ठ लक्ष्य को लेकर एकीभूत हुए अधीनस्थ विचारों और हितों के परस्पर सबद्ध क्रम में विस्तार ग्रहण कर लेता है या फैल जाता है। अधीन अवस्थितियों के पूर्वापर साधन द्वारा ही यह सर्वोच्च अथवा केन्द्रीय लक्ष्य सिद्ध किया जा सकता है लेकिन साथ ही साथ जहाँ यह लक्ष्य ही व्यवस्थागत सभी अंगों को जीवन दान दिये रहता है वहाँ उन अंगों से पृथक् उसका अपना कोई अस्तित्व ही नहीं होता, यद्यपि वह न तो उन अंगों में से किसी एक का न समष्टि रूप से गृहीत उनके योग का ही स्वरूप होता है।

२—यदि हमारा यह विश्वास कि वास्तविकता एक ऐसी एकल व्यवस्थित इकाई है जो लघुता व्यवस्थित इकाइयों में व्याप्त तथा उनमें ही अभिव्यक्त है, सही हो तो हम आशा कर सकते हैं कि क्रियात्मक जीवन विविध विज्ञानों में हमें जित कुछ लघुता व्यवस्थित इकाइयों या एकत्वों से काम पड़ता रहता है वे अन्य इकाइयों की अपेक्षा उस समग्र के, जिसकी वे अंग हैं, सकल स्वरूप को कहीं अधिक अच्छी तरह प्रदर्शित करेंगी। जिन 'दृष्टि विन्दुओं' से प्रत्येक लघुतर व्यवस्था समग्र का प्रतिबिम्ब प्रस्तुत करती है उसका पूरी तरह सही होते हुए भी, समान रूप से सब सही होना जरूरी नहीं। किसी भी विग्रह या असली व्यवस्था में, यद्यपि समग्र का प्रत्येक भाग में

१. प्रोफेसर सिज्विक किस प्रकार अज्ञात रूप से कल्पना कर बैठते हैं कि वास्तविकता तथा आभास में परस्पर प्रभेद का मतलब दो न्यूनाधिक स्वतन्त्र 'विश्वों' या 'वस्तुओं' की पारस्पर भिन्नता है, पाठक को पर्याप्त मनोविनोद होगा (देखिए 'फिलॉसफी इट्स स्कोप ऐण्ड रिलेशन', लेक्चर १ व ४)। उक्त प्रोफेसर महोदय की आलोचनाविधि की हमारे जैसे मन्तव्यों के विरुद्ध समग्र वैधता की प्रतिस्थापना से वंचित रह जाना पड़ता है।

भी समग्र रूप में उपस्थित या प्रस्तुत रहना आवश्यक है तथापि उसका सब भागों में बराबर अंश में या समान रूप से प्रस्तुत होना आवश्यक नहीं । हो सकता है कि वह 'एक बाल में उतने ही पूर्ण और उतने ही विगुद्ध रूप में भीजुद न हो जितना कि एक हृदय में' आइये एक ठोस उदाहरण द्वारा इसे समझाएँ । द्रव्यमान कणों का पुंज, मशीन जीवित शरीर-तन्त्र, और सत्य के चैतन्य तथा व्यवस्थित इकाइयाँ हैं और इसीलिए इन सब में हमें किसी न किसी अंश में उस समग्र विषय की जिसकी ये सब इकाइयाँ अंग हैं मरचना की पुनरावृत्ति देखने को मिलती है । लेकिन इससे यह नतीजा नहीं निकलता कि ये सब इकाइयाँ उस समग्र की संरचना को एक समान पर्याप्त और पूर्ण रूप में भी व्यक्त करती हैं । वास्तव में ऐसा कोई भी दार्शनिक मिद्वान्त जो विकास को विश्व प्रक्रिया का असली लक्षण मानता हो यही कहेगा कि वे इकाइयाँ ऐसा नहीं करती तथा यह कि वास्तविकता की समग्र व्यवस्था का स्वरूप द्रव्यमानकण व्यवस्था की सभाकृति के परिवर्तनों की अथवा भौतिक जैवतन्त्र की जीवनी प्रक्रियाओं तक की अपेक्षा चेतन मन के कार्यकलाप में कहीं अधिक अपरिमिततः पर्याप्त और स्पष्ट रूप में दिखायी पड़ता है ।

क्रियात्मक जीवन में हमारे अनेक अमूलोच्छेद्य विश्वासों में से एक अन्यतम विश्वास यह भी है कि अहंता की ऐसी मात्राएँ मौजूद हैं जो बृहत्तर समग्र के स्वरूप को प्रकट करने वाली तत्संबद्ध आंगिक व्यवस्थाओं की पर्याप्तता एकदम समरूप हैं । उदाहरण के लिए उन्हें मानसिक व्यवस्थाओं में, जिन्हें मेरे आधिक 'आत्मा' के नाम से अभिहित किया जा सकता है कुछ ऐसी व्यवस्थाएँ भी हैं जिन्हें मैं अन्यों की अपेक्षा 'मत्पक्ष' उम आधार पर कहता हूँ कि वे एक मानव मत्ता की हैसियत में मेरे समग्र स्वरूप या चरित्र को कहीं अधिक पूर्णरूप में प्रकट करती हैं । नि मन्वेह मेरे मानसिक जीवन की निर्णायक अधीनस्थ व्यवस्थाओं में मेरा समग्र स्वरूप दिखायी देता है और वह ही उन व्यवस्थाओं के स्वरूप का निर्धारण भी किया करता है । उन व्यवस्थाओं में मे प्रत्येक किन्हीं एक पहलू के रूप में या गहराई की किन्हीं विशेष व्यवस्था पर होने वाली प्रतिक्रिया के रूप में स्वयं समग्र स्वरूप ही है लेकिन उन व्यवस्थाओं में मे किन्हीं में अन्यों की अपेक्षा वह समग्र कहीं अधिक विकसित और स्पष्ट दशा में पाया जाता है । मैं चाहें जहाँ चाहें और चाहें जो कुछ करना होऊँ किन्तु एक माने में मैं स्वयं में ही मत्ता हूँ ऐतिहासिक बोधों की शक्ति वाले मैं की अपेक्षा समग्र दशा का मैं कहीं 'अधिक में' होता हूँ । उसी प्रकार व्याख्या के स्वैच्छापूर्वक अंगीकृत स्वतन्त्र व्यवस्थाओं में मैं भी, नीतिगत रूप की आवश्यकता द्वारा बाधित और इसी कारण अतिशय तन्त्रों में मैं भी की अपेक्षा मैं 'अधिक में' हुआ करता हूँ ।

इसीलिए तन्त्रविराता के साथ आत्माओं के सम्बन्ध के विषय में उसी प्रकार की

वस्तुस्थिति सार्वत्रिक रूप से पाने के लिए हमें तैयार रहना ही पड़ेगा। ऐसी दुनिया में जहाँ 'लघुतर' और 'लघुतर' 'अधिक' और 'कम' सत्य का कोई न कोई अर्थ हुआ करता है, वहाँ वे लघुतर व्यवस्थाएँ, जिनमें समग्र का स्वरूप अमिव्यक्त पाया जाता है अन्य व्यवस्थाओं की अपेक्षा उस स्वरूप की कहीं अधिक पूर्ण और पर्याप्ततर प्रतिदर्शना किया करती हैं। यह कथन न्यूनाधिक ऐसा कहना ही है कि यह दिखलाने के लिए कि वास्तविकता की समग्र व्यवस्था का स्वरूप उनमें किस प्रकार अमिव्यक्त होता है हमारे ज्ञान द्वारा मान्यीकृत आंशिक व्यवस्थाओं में से कुछ ही व्यवस्थाओं का अपेक्षाकृत बहुत कम रूपान्तरण करने की आवश्यकता होती है। इसके मामलात में यह दिखलाने के लिए कि समग्र किस प्रकार अपने भागों या अंशों में स्वयं पुनरावृत्त हुआ करता है आदश्यक रूपान्तरण की मात्रा बहुत अधिक होगी। एक ही उदाहरण ले लीजिए, यदि वास्तविकता के सामान्य स्वरूप के बारे में हमारा विश्लेषण ध्रुव हो तो हम और भी स्पष्ट रूप से देख सकेंगे कि वह स्वरूप मानव मन की संरचना में किस प्रकार भौतिक वस्तु नामवेय वस्तुओं की अपेक्षा कितनी अधिक मात्रा में पुनराविर्भूत हुआ करता है और इसलिए हम कह सकते हैं कि समग्र व्यवस्था के भौतिक स्वरूप को, हमारे विधार्थ वर्तमान भौतिक प्रकृति की अपेक्षा मानव मन बहुत अधिक पूर्ण और पर्याप्त रूप से व्यक्त करता है। यही वान और संक्षेप में यों कह सकते हैं कि वास्तविकता की डिग्रियाँ या श्रेणियाँ हुआ करती हैं और आभास के उन रूपों में जिनके द्वारा उसकी सामान्य प्रकृति अविकतम पूर्ण और स्पष्ट व्यक्त होती है वास्तविकता की उच्चतम मात्राएँ मौजूद रहती हैं।

३—मात्रामाप्य वास्तविकता की यह कल्पना एकाएक देखने पर विरोधाभास पूर्ण ही लगेगी। लोग पूछ सकेंगे कि कोई वस्तु वास्तविक होने के अतिरिक्त 'कम' या 'अधिक' वास्तविक क्यों कर हो सकती है? क्या उस वस्तु का या तो एकदम वास्तविक होना अथवा विलकुल ही वास्तविक न होना आवश्यक नहीं है लेकिन उन अन्य मामलात में भी जहाँ मात्रा या डिग्री की वैधता सर्वत्र स्वीकृत हो चुकी है, मात्रा विषयक यही बाधा खड़ी की जा सकती है। इसी कारण कुछ लोगों के मन में यह बात उठ खड़ी हुई कि अनन्त और अत्यणु की कोई मात्रा या डिग्री हो ही नहीं सकती, और उन्होंने सभी अपरिमितों या अनन्तों को तथा सभी शून्यों को भी व्यक्त रूप से बराबर अथवा समान घोषित कर दिया है। इसके बावजूद भी इस निष्कर्ष से बचा नहीं जा सकता कि अनन्तत्ववृद्ध तथा अनन्तत लघु परिमाणों के पूर्वापर क्रमों की कल्पना न केवल बुद्धिगम्य ही है अपितु, यदि हमें अपने मात्रामूलक विषय विचार को सगत बनाये रखना है तो, नितान्त आवश्यक भी। उदाहरण के लिए, जब किसी आयत की भुजाएँ अनन्तत्ववृद्ध अथवा अनन्ततः लघु, हमारे निर्धारित किसी भी आदर्श मापदण्ड के

हिसाब से, हो भी जाय तो भी वह आयत तो रहेगा ही और इसलिए उसका क्षेत्रफल भी न केवल हमारे निर्धारित आदर्श मापदण्ड के अनुसार ही अपितु स्वयं उसकी भुजाओं के अनुपात के अनुसार भी अनन्ततोवृहद् अथवा अनन्ततः लघु अपने-अपने विषय क्रम से होगा। एक अर्थ में जहाँ कोई माला मात्रा का विषय नहीं होती वहाँ दूसरे अर्थ में उसी के लिए न केवल मात्रा की गुणादृश ही हो सकती वस्तु न्यूनाधिक रूप में मात्राओं द्वारा विभेद करने की निश्चित आवश्यकता भी पड़ सकती है। विविध आश्रयों में अपने आप को व्यवस्थित करने वाली वास्तविकता का मामला ठीक ऐसा ही मामला है। इस अर्थ में कि एक ही एकल अनुभूति-व्यवस्था जो समग्र रूप में भी प्रकट होती है और अपने समग्र रूप में ही अचीनस्थ अनुभूति व्यवस्थाओं में से प्रत्येक व्यवस्था में भी प्रस्तुत रहती है, वे सब एक समान ही वास्तविक हैं और उनमें से प्रत्येक व्यवस्था समग्र के अस्तित्व के लिए उतनी ही अपरिहार्य है जितनी कि दूसरी प्रत्येक व्यवस्था। इस माने में कि समग्र किसी एक व्यवस्था में दूसरी की अपेक्षा अधिक स्पष्ट रूप में मौजूद है, वास्तविकता और अवास्तविकता की नगण्य मात्राओं की अनन्तता हो सकती है। आश्रय और वास्तविकता के बीच इस प्रकार के द्वैत सम्बन्धों को प्रकट करने के लिए गणितीय विज्ञान का शब्द यदि हम उधार ले लें तो उचित ही होगा, उस हालत में हम इस द्वैत सम्बन्ध को वास्तविकता के पूर्वोपर क्रम नाम से अभिहित कर सकेंगे। तब हम कह सकेंगे कि जहाँ तक हमारे ज्ञान के बचन हमें अनुज्ञा दे सके, वहाँ तक वास्तविकता के क्रमों को निर्धारित कर के उन उचित अनुक्रमों को सज्जित करना पूर्ण दर्शनशास्त्र की अनेक समस्याओं में से एक प्रधान समस्या है।

४—इस प्रकार का कार्य ऐसी बुद्धि ही कर सकती है जो तत्त्वमीमांसीय विश्लेषण तथा विशिष्ट विज्ञानों के निष्कर्षों से एक समान परिचित हो ऐसा कार्य ही व्यावहारिक तत्त्वदर्शन का उचित कार्य होगा। तत्त्वमीमांसा के सामान्य सिद्धान्तों पर होने वाले विचार विमर्श में उन कसीटियों या निकषों के नामान्य स्वरूप का संकेत कर देना ही पर्याप्त होगा जिनके आधार पर किसी विशिष्ट आश्रय व्यवस्था द्वारा प्रदर्शित वास्तविकता की मात्रा का निर्धारण करना आवश्यक होता है। इस सामान्य स्वरूप का समुचित स्पष्टीकरण, वास्तविकता के एकत्व विषयक पूर्वगत अनुसन्धान द्वारा पहले ही किया जा चुका है। वहाँ हम देख ही चुके हैं कि वास्तविकता एक आत्मपूर्ण व्यष्ट आनुभूतिक समग्र होने के नाते ही एक कही जाती है। और इसका व्यष्टित्व इसी में है कि वह ऐसे घटकों अथवा अंगों या भागों की बहुलता के बीच एकल और सगत सरचना की व्यवस्थित प्रतिमूर्ति है, जो घटक अपने समग्र स्वरूप के लिए इस तथ्य पर निर्भर रहते हैं कि वे ठीक इसी सरचना की प्रतिमूर्ति हैं। अगर यह बात सही है तो हम कह सकते हैं कि वास्तविकता की मात्राओं का वही अर्थ है जो व्यष्टत्व की मात्राओं

का और और यह कि कोई वस्तु ठीक उसी सीमा तक वास्तविक होती है जिस सीमा तक वह सही तौर पर व्यष्ट होती है।

कोई भी अस्तित्ववती वस्तु, मले ही वह किसी भी प्रकार की वयो न हो, वास्तव में वैसी ही होती है जैसी कि वह दिखायी देती है और वह उसी हद तक हमारे बोध के लिए प्रकट दिखायी पड़ती है जिस हद तक कि वह वस्तु स्वयं आत्मपूर्ण तथा इसी कारण एक अद्वितीय व्यवस्थित समग्र होती है। दूसरे शब्दों में, जिसको एक वस्तु स्वीकार करते हैं वह दार्शनिक आलोचना और विश्लेषण के सामने अपने आपको जिस सीमा तक एक आत्मपूर्ण व्यवस्थित समग्र प्रदर्शित करती है उसी सीमा तक हम भी उस वस्तु को वास्तविकता के मौलिक स्वरूप की अभिव्यक्ति के रूप में सही तौर पर ग्रहण करते हैं अथवा उसे इसी रूप में देखते हैं जैसी कि वह और उसी हद तक हमारा ज्ञान भी असल वास्तविकता हमें प्रदान करता है। दूसरी ओर जहाँ तक कि वह, जो पहले-पहल एक आत्मपूर्ण समग्र प्रतीत होता था, बाद के विश्लेषण द्वारा वैसा नहीं पाया गया, उसी हद तक हम भी वास्तविकता के एकत्र समग्र में तथ्यों को उनके सही स्थान पर देखने में चूक गये और उसी हद तक हमारा ज्ञान भी भ्रान्ति तथा अवास्तविकता से प्रभावित हुआ अथवा यो कहिए कि कोई चीज जितनी ही सही तौर पर एक आत्मपूर्ण समग्र व्यष्टि होगी, वास्तविकता के मापदण्ड में उसका उतना ही ऊँचा स्थान होगा।

जब हम पूछते हैं कि वे ऐसे चिह्न कौन से हैं जिससे किसी वस्तु का दूसरी की अपेक्षा अधिक सही व्यष्ट समग्र होना सिद्ध किया जा सके, तब हम पाते हैं कि उन चिह्नों की कम से कम सख्या दो है और दोनों ही, सिद्धान्ततः एक है, यह बात आसानी से दिखायी पड़ती है। लेकिन चूँकि हमारी अन्तर्दृष्टि सीमित है इसलिए किसी दत्त मामले में वे कभी-कभी एक-दूसरे से मेल खाते नहीं दिखायी देते। यदि अन्य सब बातें एक समान हों तो कोई वस्तु अन्य की अपेक्षा अधिक सही तौर पर व्यष्ट समग्र तब होती है, जब उसमें दूसरी की अपेक्षा, अपनी अकगत अन्तर्वस्तुओं की विस्तृति अधिक हो, दूसरे जब विस्तृति को समेट कर आत्मसात् अथवा अंकगत कराने वाली एकता की मात्रा दूसरी की अपेक्षा उस वस्तु में अधिक हो। अथवा यूँ कहिए कि किसी व्यवस्था द्वारा अनिर्कृत व्यष्टत्व की मात्रा निर्भर होती है: (१) उसके अर्थग्राही व्यापकत्व पर, तथा (२) उसके आन्तरिक व्यवस्थीकरण पर जितना ही कोई वस्तु अस्तित्व का अधिक आत्मसात्करण करती है और यह आत्मसात्करण जितने ही अधिक एकतानता से किया जाता है उतनी ही व्यष्ट वह वस्तु होती है।

निस्सन्देह यह बात तो स्पष्ट ही है कि किसी भी व्यवस्थित समग्र के उपर्युक्त दोनों लक्षण अन्योन्यापेक्षी हैं। अतः ठीक इस कारणवश कि समग्र वास्तविकता

अन्ततोगत्वा एक एकलसंगत व्यवस्था होती है इसलिए किसी आगिक व्यवस्था के वहिर्गत जितना भी अधिक कुछ होगा उस व्यवस्था के घटकों को अपने स्वरूप के लिए उतना ही अधिक निर्भर अपने उस सम्बन्ध पर रहना होगा। जो बाह्य वास्तविकता का उनके साथ है और उतनी ही कम मात्रा में वह व्यवस्था अपने अन्तरतम में पूर्ण स्पष्टीकरण योग्य होगी। आशिक व्यवस्था जितनी ही अधिक व्यापक होगी उसके घटक अपने निर्धारण के लिए उससे बाह्य किसी वस्तु के साथ उसके सम्बन्ध के आधार पर उतने ही कम निर्भर होंगे और उतनी ही अधिक पूर्णता के साथ उसका सगठन, उसकी अपनी संरचना के आन्तरिक नियम के आधार पर व्याख्येय भी होगा। अर्थात् व्यवस्था की अर्थग्राहिता जितनी ही अधिक व्यापक होगी उसकी आन्तरिक संगतता भी सामान्यतः उतनी ही अधिक पूर्ण होगी और विलोमतः समग्र व्यवस्था का कार्यकलाप जितना ही अधिक व्योरेवार पूर्णता के साथ आन्तरिक संरचना के एकल नियम की अभिव्यक्ति के रूप में आन्तरिक व्याख्येय होगा उसकी अन्तर्वस्तुएँ उतनी ही कम निर्भर किसी बाह्य वास्तविकता पर होंगी और इसीलिए, यह जानते हुए कि सकल वास्तविकता अन्ततोगत्वा अन्तःसम्बद्ध हुआ करती है यह मानना पड़ेगा कि विवादग्रस्त व्यवस्था से बाह्य वस्तु की मात्रा कम ही होगी। अर्थात् आन्तरिक एकत्व जितना ही बृहद् होगा व्यवस्था की अर्थग्राहिणी व्यापकता सामान्यतः उतनी ही अधिक होगी। इस प्रकार व्यष्टता के दोनों निकष अन्ततोगत्वा एक रूप हो जाते हैं।

५.—किन्तु अनुष्ठान में यह देखा गया है कि जिस खडखडीय रूप में हमारी अनुभूतियाँ हम तक पहुँच पाती हैं उसके परिणामस्वरूप अर्थग्राहिणी व्यापकता तथा पूर्णतापेक्षिणी व्यवस्थागत एकता दोनों परस्पर विरोधिनी प्रतीत होती हैं। अतः हम इस साधारण नियम पर ही आ पहुँचते हैं कि ज्ञान का व्यवस्थित सगठन उसके विस्तार पर ही निर्भर होता है। जितना ही विस्तृत अथवा व्यापक हमारा ज्ञान होगा समग्र रूप से उतनी ही अधिक मात्रा में उसकी सगठनात्मक संरचना व्यक्त होगी। विज्ञान का व्यवस्थीकरण और उसका नीमा-विस्तार दोनों ही अन्ततोगत्वा सहगामी ही होते हैं। लेकिन कोई एकाग्र क्षण ऐसा भी आ जाता है जब ज्ञान के विकास काल में नवीन सत्यों को मान्यता देने के कारण विज्ञान के स्वीकृत सिद्धान्तों या नियमों में सगठन और विसंगति का अस्थायी अध्याहार आवश्यक हो सकता है। उदाहरणतः ज्यामिति के इतिहास में उस विज्ञान के स्वीकृत सिद्धान्त अस्थायी रूप से तब विसंगठित हो गये थे जब इन बात का पता लगाने पर कि किसी वर्ग की भुजा और विकर्ण का कोई समापवर्तक नहीं होता, प्राचीन कालिक यूनानी गणित असम्मेध्य परमाणों को स्वीकार करने के लिए मजबूर हो गये। और यह जगति तभी दूर की जा सकी जब मत्स्याओं के सिद्धान्त के मौलिक नियमों का मगोघटन सनव हो सका। इसी तरह आज भी अमल खतग इन

वात का मौजूद है कि मनोविज्ञान के अध्ययन को उसके विषय के ठीक-ठीक निश्चयन और अन्य भौतिक तथा मानसिक विज्ञानों के साथ उसके सन्बन्ध निर्धारण द्वारा एक विशुद्ध व्यवस्थित रूप देने की समग्र पूर्व उत्कठा कही आध्यात्मिक जीवन के तथ्यों विषयक हमारे ज्ञान के विस्तार में बाधक न बन जाय। वट्टा हमारा महत्त्वपूर्ण ज्ञान विस्तार नियमों अथवा सिद्धान्तों के अस्थायी सविलय का बलिदान देने पर ही हमें प्राप्त होता है और हमें बाद में होने वाली प्रगति की दौड़ के मध्य, तथ्यों और नियमों के पारस्परिक भावी पुन. समंजन की प्रतीक्षा करते रहकर ही सन्तुष्ट होना पड़ता है।

अपने नैतिक जीवन में भी हम इसी तरह, किसी आदमी के चरित्र या स्वभाव को दूसरे की अपेक्षा अधिक व्यष्ट या तो उसकी अभिरुचियों और हितों की प्रवर विगलता के कारण या आत्मसंगत समग्र में उसके हित और अभिरुचियाँ जिस संगत रूप में खचित हों उसकी प्रवरता के कारण ठहराया करते हैं। विविध-रुचि व्यक्ति की व्यष्टता न्यून रुचि वाले आदमी की अपेक्षा अधिक सत्य होती है। इसी प्रकार दूढ़ उद्देश्यी व्यक्ति भी उस व्यक्ति की अपेक्षा जिसकी क्रियाशीलताएँ द्वन्द्वात्मक प्रतीत होने वाले व्यापारों में व्यर्थ नष्ट होती रहती हैं, कही अधिक सही तौर पर व्यष्ट होनी है, लेकिन हमारी अन्तर्दृष्टि में दोनों कसौटियाँ सदा एक रूप नहीं हो पाती। अभिरुचियों और हितों के वैविध्य और उनकी विशालता की वृद्धि के साथ-साथ ही गायद लक्ष्य की सलग्नता या संगतता में भी कमी आना शुरू हो जाती है तथा किन्हीं विशेष लक्ष्यों पर ध्यान केन्द्रित होने में कभी-कभी लक्ष्य की संगतता में बढ़ोत्तरी भी होती है। हमारे लिए यह निर्धारित करना कि व्यष्टता के ये दोनों पक्ष कहाँ जाकर एक दूसरे से इस प्रकार विलग होते हैं कठिन ही नहीं अपितु असम्भव ही होना चाहिए, साथ ही यह निर्धारित करना भी कि न्यून रुचि वाले किन्तु उन रुचियों पर गहन रूप से सकेन्द्रित ध्यानी व्यक्ति तथा बहुरुचि किन्तु अपेक्षाकृत विसरित अथवा दुर्व्यस्त क्रियाशील वाले व्यक्ति में से व्यष्टता किसमें प्रवर रूप में दिखायी पड़ती है, क्योंकि हो सकता है कि जो वात ऊपर से देखने पर असम्बद्ध लक्ष्यों के पीछे दौड़कर आत्म-विसरण करना मात्र दिखायी देती हो वह वास्तव में कही किसी ऐसे संगत प्रयोजन का क्रमबद्ध अनुधावन ही न हो जिसकी विशालता के कारण न तो समामयिक दृष्टा अथवा स्वयंकर्ता ही उसके एकत्व को समझ न सका हो, किन्तु वह एकत्व ऐसे इतिहासज्ञ के लिए विलकुल स्पष्ट होता है जो किसी एक जीवन की सार्थकता समाज पर पड़े उसके समग्र प्रभाव द्वारा आंकने का अभ्यस्त है। इसी प्रकार जो कुछ समय किसी एकोद्देश्यी व्यक्ति का एकल लक्ष्य प्रतीत होता था, अन्तिम परिणाम को देखते हुए मूलत असंगत लक्ष्यों का अदूरदृष्ट संयोजन मात्र ही सिद्ध हो।

किन्तु इस प्रकार के विमर्श से तो यही सिद्ध होता है कि हमारी अन्तर्दृष्टि

सीमित होने के कारण उन आभासों की क्रमिक व्यवस्था में जिनके द्वारा एकल वास्तविकता अपने आपको व्यक्त किया करती है, प्रत्येक आभास को उसका अपना स्थान निश्चयपूर्वक दिला सकने के लिए अपर्याप्त है। इस प्रकार के विचार हमारी इस सामान्य स्थिति को स्पर्श नहीं करते कि जहाँ कहीं भी अर्थग्राहिणी व्यापकता और एकतानता एक साथ जाती देखी जा सके, वहाँ ही यह व्यष्टता के मापमान के रूप में उनका उपयोग हमारे लिए न्याय्य होगा। साथ ही साथ वह उस आशिक व्यवस्था की वास्तविकता का भी मापमान होगा, जिसमें हमें उपयुक्त व्यापकता और एकतानता दोनों ही दृग्गोचर होती हैं। उदाहरणार्थ यही वे आधार हैं जिनके बल पर हम सुरक्षित रूप से घोषित कर सकते हैं कि ऐसा कोई भी शरीरतन्त्र जिसमें उसके अंगों की एकता सजीव हुई हो, उन प्राग्वर्तमान इकाइयों के पुंज मात्र की अपेक्षा जिनमें अंगों की प्रकृति या उनका स्वरूप समग्रतया या मुख्यतया समग्र की संरचना से स्वतन्त्र हुआ करता है, कहीं अधिक व्यष्ट और इसीलिए उच्चतर मात्रा की वास्तविकता हुआ करता है। इसके अतिरिक्त यह भी हम घोषित कर सकते हैं कि वह मन जो लक्ष्यों की किसी आत्म चयित संगत व्यवस्था का चेतनतापूर्वक और क्रमानुसार अनुसरण या अनुवादन किया करता है अधिक व्यष्ट होता है। और इसीलिए वह उस शरीरतन्त्र की अपेक्षा उच्चतर वास्तविकता स्वरूपी होता है, जिसकी प्रतिक्रिया उसके अपने पर्यावरण के स्थायी स्वरूप के अनुसार अथवा उसकी तत्कालीन आन्तरिक दशा के अनुसार ऐसे तरीकों से होती है जो लक्ष्यों की परस्पर सम्बद्ध योजना की व्यवस्थित कार्य परिणति नहीं होते। और यह स्पष्ट है कि यदि उपर्युक्त आधार ही हमारा एकमात्र आधार हो तो हमें कहना पड़ेगा कि सम्पूर्ण वास्तविकता के व्यष्ट समग्र को हम यदि एक जैवतन्त्र मानें तो उसे एक पुंजमात्र मानने की अपेक्षा हम सत्य के अधिक निकट होंगे लेकिन यदि हम उसे मन रूप विचारों तो हम सत्य के उससे भी अधिक निकटतर होंगे। अपने जीवनो और स्वरूप के विषय में हमारे फैसलों का भी यही तरीका है। जहाँ तक किसी एक जीवन में दूसरे की अपेक्षा अधिक विस्तार और लक्ष्य का अधिक चैतन्य एकत्व मौजूद हो वहाँ तक वह अधिक यथार्थतया व्यष्ट होता है और इसीलिए संपूर्ण वास्तविकता का एक अधिक पर्याप्त या पर्याप्ततर उपलक्षक भी। मैं ठीक जहाँ तक व्यष्ट हूँ वहाँ तक ही यथार्थतः वास्तविक हूँ। और जिस सीमा तक मैं व्यवस्थागत व्यष्टता के आदर्श से, चाहे अपनी अभिरुचियों की कमी के कारण या उनकी पारस्परिक असंगति के कारण, कम बैठता हूँ मेरे जीवन में एकत्व का आभास वहाँ तक ही भ्रान्तिमय रहता है और मुझे एक अवास्तविक आभास कहा जाना आवश्यक है।

यहाँ हम बता देना चाहते हैं कि वास्तविकता का हमारा तत्त्वमीमासीय निकष नैतिक अर्हता विषयक हमारे नीतिशास्त्रीय निकष का सपाती है क्योंकि नैतिकता

के अनुसार भी हम एक जीवन का दूसरे की अपेक्षा अर्हणीयतर या तो इसलिए मानते हैं कि उसके आदर्श अपनी अर्थग्राहिणी व्यापकता के कारण प्रवरतर हैं अथवा इसलिए कि वे आदर्श संगत प्रयोजन के एकतान समग्र में पूर्ण रूप से खचित हैं। श्रेष्ठतर व्यक्ति या तो विस्तृततर आदर्शों का व्यक्ति होता है या वह व्यक्ति जिसकी अपने आदर्शों के प्रति आत्मनिष्ठा पूर्णतर और शुद्धतर हो। इस प्रकार नैतिकता की अर्हता के लिए हमारा माप जिस प्रकार व्यष्टता में निहित है इसी प्रकार तत्त्वमीमांसा का वास्तविकता विषयक माप भी व्यष्टता में ही निहित है और नैतिकता के लिए व्यष्टता उसी प्रकार प्रबानतया मात्रा विषयक वस्तु है जिस प्रकार तत्त्वमीमांसा के लिए। इन दोनों से संबद्ध किन्हीं विविष्ट नामलों में जैसे ही हम अपने निकष का उपयोग करने चलते हैं वैसे ही वही कठिनाई हमारे सामने आ खड़ी होती है अर्थात् दोनों ही उपर्युक्त पहलू एक दूसरे से अलहदा हो जाते हैं। ऐसी बात नहीं कि अविक अर्थग्राहिणी व्यापकता का आदर्श ही सदा अविक उद्देश्यनिष्ठा द्वारा पोषित होता हो। इसीलिए तो विविष्ट व्यक्तियों की अर्हता विषयक हमारे वास्तविक नैतिक निर्णय प्रायः उसी प्रकार आवश्यक रूप से अनिश्चित तथा उन्नावच होते हैं जिस प्रकार विविष्ट वस्तुओं से सम्बद्ध वास्तविकता के क्रम विषयक हमारे तत्त्वमीमांसीय निर्णय। हम किसी आदमी को उसके आदर्शों की व्यापक वृद्धिमत्ता के कारण नैतिक रूप से बहुत ऊँचा मानते हैं तथापि उसमें शक्ति की एकाग्रता की कमी पायी जाती है; इसी प्रकार हम दूसरे व्यक्ति को, उसके उन स्थिर तथा सत्यनिष्ठ उद्देश्य के कारण, जिससे प्रेरित होकर वह ऐसे आदर्श का अनुसरण करता है जिसे हम संकुचित आदर्श कहकर दूरदुराते हैं, ऊँची पदवी देते हैं।

६—लघुतर व्यष्टों के साथ, वास्तविकता के निरपेक्ष समग्र नामवेब पूर्ण व्यष्ट के सम्बन्ध के विषय में सर्वोच्च महत्त्व की एक बात और कह दी जाय। अब चूँकि हम जान ही चुके हैं कि व्यष्टता की यात्राओं का क्या मतलब होता है इसलिए हम यह भी जान सकते हैं कि अन्ततोगत्वा पूर्ण और निष्पन्न व्यष्टि एक ही हो सकता है जो स्वयं वास्तविकता का समग्र होगा और यह कि अधीन व्यष्ट कभी भी अपने में सन्नततः तथा सकलत व्यष्ट नहीं हो सकते। क्योंकि निष्पन्न व्यष्ट होने के लिए, जैसा कि हम देख चुके हैं, ऐसी समग्र व्यवस्था होना आवश्यक होता है जो निरपेक्ष रूप से आत्म-पूर्ण हो और केवल आन्तरिक संरचना के संदर्भ से ही व्याख्येय भी, उसके व्यवस्थित स्वरूप के समझने के लिए जो कुछ भी आवश्यक हो, जैसा कि उसके बाह्य, किसी अस्तित्व का संदर्भ, वह भी, जैसा कि हम देख चुके हैं, जब तक कि उसे शेष अस्तित्व से विलय समझा जाता रहेगा, अव्यय ही, आन्तरिक रूप से निष्पन्न व्यवस्थागत एकसारता से रहित ही रहेगा और इस तरह पर व्यष्टता के आदर्श से दोबारा कम रहेगा।

और ठीक इस कारण कि अनुभूति का समग्र स्वयं एक एकल व्यवस्था होता है इसलिए समग्र की आभ्यन्तर कोई लघुतर व्यवस्था, स्वयं अपनी आभ्यन्तर सरचना के पदानुसार सकलत व्याख्येय नहीं होती। लघुतर व्यवस्था को पूर्णतः समझने के लिए तथा उस तरीके को पूरी तरह समझने के लिए भी कि जिसके अनुसार वह अपने घटकों के वैविध्य के माध्यम द्वारा एक सामान्य स्वरूप व्यक्त करती है, आपको सदा ही अन्ततोगत्वा स्वयं उस व्यवस्था के बाहर जाकर, अस्तित्व की शेष समग्र व्यवस्था के साथ उसके सम्बन्ध का लेखा-जोखा भी लेना पड़ेगा और केवल इसी कारण कोई भी अधीनस्थ व्यष्टि, स्वयं आत्मरूप में एक निष्पन्नतः सगत आत्म-निर्धारित समग्र नहीं होता। चूँकि हमारे जैसे सीमित ज्ञान का, मुख्यतः, अधीनस्थ व्यवस्थाओं से उनकी उसी हालत में जिसमें वे हमें मिलती हैं काम पड़ा करता है और चूँकि उस वास्तविकता की समग्र सरचना की वह पूरी जानकारी, जिसके द्वारा हम उनके समग्रगत सही स्थानों को जान सकते हैं हमें तो नहीं होती, इसलिये यदि कोई दृढप्रतिज्ञा दार्शनिक विश्लेषण द्वारा उनकी निकटतम निरीक्षा करे तो उसे अवश्य ही भूल की अथवा विसरण की कुछ मात्रा तथा व्यवस्थित एकत्व का राहित्य उनमें दिखायी पड़ेगा।

उदाहरण के लिए, किसी ऐसी व्यवस्था पर विचार कीजिए जिसका निर्माण विशिष्ट व्यक्तित्व वाले अथवा प्रसिद्ध व्यष्टि किसी आदमी के जीवन भर के कार्य द्वारा हुआ हो। समग्र रूप से ऐसे आदमी के जीवन को प्रयोजनो की सगत योजना की व्यवस्थित कार्य परिणति कहना ही उचित होगा। लेकिन ऐसा कहना, अन्ततोगत्वा, केवल सन्निकट ही सत्य होगा। हमारा मामला तो यह है ही नहीं कि योजना के केन्द्रीय अथवा प्रधान प्रयोजन का स्वरूप स्वयं ही इतना समर्थ होता है कि वह उन पूर्वापर सब स्थितियों के स्वरूप तथा क्रमों का, जिनके द्वारा यह प्रयोजन व्यक्त होता है निर्धारण कर सके। मनुष्य की 'आनुवर्गिकता' के कारणों को भी हमें अपने हिस्से में शामिल करना पड़ता है और साथ ही साथ उसके सामाजिक और भौतिक पर्यावरण के उन कारकों का भी ध्यान रखना पड़ता है जो उसके केन्द्रीय प्रधान आदर्श के स्वरूप के कोई भाग न होते हुए भी उस प्रयोजन की सिद्धि की विधि को प्रभावित किया करते हैं। विवादग्रस्त व्यष्टि, व्यवस्था को पूरी तरह समझने के लिए तब हमारे पास वे परिस्थितियाँ ही रह जाती हैं, जो, जहाँ तक उस व्यवस्था का सम्बन्ध है, 'आकस्मिक' होती हैं अर्थात् वे परिस्थितियाँ स्वयं उस व्यवस्था-समेत, अनुभूत तथ्य की समग्र व्यवस्था की भाग समान रूप से होती हैं यद्यपि हम यह जान सकने में असमर्थ हैं कि यह व्यवस्था और वे परिस्थितियाँ मिलकर एक विस्तृततर सगत समग्र का निर्माण कैसे करते हैं। चूँकि अधीनस्थ व्यष्टि केवल

अन्तरत व्याख्येय नहीं होता अतः अन्ततोगत्वा वह व्यष्टत्व का सन्निकट मात्र ही होता है और इसलिए ही हम जब कभी भी शेष वास्तविकता से उसे पृथक् करना चाहते हैं और उसे एकान्तत व्यष्ट और आत्मपूर्ण मानकर चलना चाहते हैं तभी हमें परस्पर विरोधी बातों में फँस जाना पड़ता है ।

अधीनस्थ समग्रों पर विचार करते समय अगर हम काफी गहरे जायें तो हम सदा ऐसी जगह जा पहुँचते हैं जहाँ हमें बाह्य तथ्यों के ऐसे राज्य पर उनकी निर्भरता को स्वीकार करना पड़ता है । समग्र के साथ जिसके व्यवस्थित सम्बन्ध को हमारा ज्ञान देख नहीं पाता और इसीलिए उस सम्बन्ध को वह 'आकस्मिक' अथवा अन्तिमेत्य 'संस्थिति' ही मान बैठता है । यही कारण है जिसके आवार पर विशुद्ध व्यवस्थागत समग्र के रूप में हमारे अपने लक्ष्यों और हितों विषयक हमारा ज्ञान, समग्र विश्व की सरचना विषयक हमारी निष्पन्न अन्तर्दृष्टि का सपाती हो जाता है । ठहरा वन चुके किसी पथ के भावों को उल्टा कर हम सदृश सत्यता से कह सकते हैं कि जब तक आप नहीं जानते कि ईश्वर और मनुष्य क्या हैं, तब तक आप यह भी वास्तव में नहीं जान सकते कि 'दरारो वाली दीवार में जगा फूल' कौनसा है । इन कथन का मतलब यही है कि हमारे दार्शनिक विश्लेषण के हेतु प्रत्येक आभास में व्याघात का पुट अवश्य ही होना चाहिए, ठीक इसलिए कि अन्त में जाकर हम पूरी तरह यह नहीं जान सकते कि कोई भी आभास वास्तविकता के समग्र के साथ किस प्रकार सम्बद्ध है । लेकिन हमें यह तो सावधानी से याद रखना ही होगा कि यदि आभास आत्मरूप से व्याघाती है तो वे इसलिए व्याघाती नहीं होते कि वे आभास हैं बल्कि इसलिए कि आभास रूप से गृहीत वे किसी हद तक मात्र आभास होते हैं । इस सब का यही निष्कर्ष निकलता है कि सत्ता के अन्तिमेत्य समग्र से न्यून किसी भी वस्तु की व्यष्टता मात्रा और सन्निकटन का विषय होती है । हमारा यह मान लेना भी इतना ही त्रुटिपूर्ण होगा कि चूँकि कोई भी अधीनस्थ व्यवस्था पूर्णतः व्यष्ट नहीं होती, अतः कुछ व्यवस्थाएँ अधिक व्यष्ट न होने के कारण अन्यो से अधिक वास्तविक नहीं होती हैं अथवा यह कहना भी उतना ही त्रुटिपूर्ण होगा कि जो कुछ भी किसी तरह पर भी वास्तविक है उसे अपनी मात्रानुसार व्यष्ट भी अवश्य होना चाहिए इसलिए वास्तविकता का प्रत्येक तत्त्व या घटक अपने एकाकीपन में निष्पन्नतया वास्तविक होता है । प्रथम त्रुटि एकपक्षीय एकत्ववाद की है और द्वितीय समान रूप से एकपक्षीय एकत्ववाद की है और तृतीय समान रूप से एकपक्षी बहुलत्ववाद की ।

आइए एक बार फिर हम व्यष्टता के सामान्य तत्त्वमीमासीय सिद्धान्त तथा नैतिक अभिकर्ता रूप में अपने अनुभव के परस्पर सादृश्य की बात ध्यान में रख लें ।

जहाँ तक कि हम में से हर एक व्यक्ति यथार्थतः व्यष्ट है वहाँ तक उसके लक्ष्य और उद्देश्य मिलकर एक ऐसी व्यवस्था का निरूपण करते हैं जिसकी संरचना में आन्तरिक एकत्व व्याप्त रहता है अतः एक व्यवस्था के रूप में वह प्रगामी सिद्धता के योग्य होती है। फिर भी चूँकि हममें से हर एक व्यक्ति वास्तविकता के समग्र से कम है, अथवा यो कहिए कि चूँकि हमारे आभ्यन्तर जीवन का एकत्व कभी भी निष्पन्न नहीं होता तथा हमारे हितों, सम्बन्धों तथा आकांक्षाओं का साकल्य कभी भी एक निष्पन्नतया आत्मपूर्ण, क्रमिक समग्र नहीं होता अतः हमारे आदर्शों में सदा ऐसे पहलू पाये जायेंगे जो कभी भी पूरी तरह एकतान न हो पायें तथा ऐसे तत्त्व भी उसमें मिलेंगे जो उस एकत्व की संरचना के क्षेत्र के बाहर ही रहते हैं, जो हमारे एकत्व व्यक्तित्व की सीमा के भीतर स्थापित की जा सकती हैं। इस प्रकार हमारी समस्त विजयों में, पराजय के अवियोज्य तत्त्व वर्तमान रहते ही हैं। आत्म के पराजित पक्ष, हमारी व्यष्टता की मात्रा के अनुपात से, निस्सन्देह, 'निम्नतर' और अपेक्षतया 'असत्यतर' अथवा 'अयथार्थता' आत्म के अंग हो सकते हैं और सामान्यतः होते ही हैं, तो भी वे समग्र आत्म के अन्तःतत्त्व तो रहते ही हैं और उनके अधिलक्षन का अर्थ है आत्म का असली और शायद आवश्यक अधिलक्षन करना। एक माने में पराजय का कोई पक्ष प्रत्येक अधीनस्थ और इसी कारण अपूर्ण या अनिष्पन्न, व्यष्ट के जीवन का एक अपरिह्य लक्षण भी हुआ करता है। मसीह के प्रभुत्व के इन हजार वर्षों में भी, जैसा कि हम सही तौर पर समझते हैं, मानव जीवन, मानव जीवन न रह जाय अगर उदासी का पुट उसमें से निकल जाय। एकान्त अथवा निरपेक्ष समग्र की एकत्व अनुभूति में ही असंगत स्वर अन्ततोगत्वा त्रुटिरहित एकतानता पुनः प्राप्त कर सकते हैं।

७—निष्पन्न तथा सन्निकटित व्यष्टता में विभेद हम प्राविधिक या तकनीकी तौर पर यह कह कर सकते हैं कि निरपेक्ष समग्र एक अपरिमित या अनन्त व्यष्ट होता है। और यहाँ उन बहुधा अत्यधिक दुष्प्रयुक्त पदों के यथार्थ और सही माने ध्यानपूर्वक नोट कर लेना बेहद जरूरी है कि अनन्त को अनिर्धारित और अनिष्पन्न समझ बैठने की गलती करना ठीक नहीं। उसका मौलिक गुण-धर्म इतना नकारात्मक मात्र नहीं जिसका कोई अन्त न हो या 'अन्तिम पर्यवसान' न हो अपितु वह ऐसा विध्यात्मक या सकारात्मक है कि जिसकी अपनी आभ्यन्तर गठन भी है जो किसी एकल आत्म-संगत नियम की एकतान और निष्पन्न अभिव्यक्ति कही जाती है। इसी तरह परिमित केवल इसलिए ही मूलतः परिमित नहीं होता कि उसका एक 'अन्तिम पर्यवसान' होता है। यानी उससे बाह्य भी कुछ और है, बल्कि वह इसलिए परिमित कहलाता है कि उसका 'अन्तिम पर्यवसान' हुआत् निर्धारित कर दिया गया है अर्थात्

उसकी आभ्यन्तर गठन के नियमों से बाह्य किसी अन्य वस्तु द्वारा निर्धारित कर दिया गया है। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि परिमित की मूलभूत त्रुटि यह है कि वह स्वयं अपनी रचना के एक मात्र नियम द्वारा ही निर्धारित नहीं होता।

अकगणित और वीजगणित की सुपरिचित 'अनन्त श्रेणी' के सीधे-सादे मामले में भी हमें यह बात देखने को मिल सकती है। १, ३, ५, ७, ९, ११, १३, १५, १७, १९, २१, २३, २५, २७, २९, ३१, ३३, ३५, ३७, ३९, ४१, ४३, ४५, ४७, ४९, ५१, ५३, ५५, ५७, ५९, ६१, ६३, ६५, ६७, ६९, ७१, ७३, ७५, ७७, ७९, ८१, ८३, ८५, ८७, ८९, ९१, ९३, ९५, ९७, ९९, १०१, १०३, १०५, १०७, १०९, १११, ११३, ११५, ११७, ११९, १२१, १२३, १२५, १२७, १२९, १३१, १३३, १३५, १३७, १३९, १४१, १४३, १४५, १४७, १४९, १५१, १५३, १५५, १५७, १५९, १६१, १६३, १६५, १६७, १६९, १७१, १७३, १७५, १७७, १७९, १८१, १८३, १८५, १८७, १८९, १९१, १९३, १९५, १९७, १९९, २०१, २०३, २०५, २०७, २०९, २११, २१३, २१५, २१७, २१९, २२१, २२३, २२५, २२७, २२९, २३१, २३३, २३५, २३७, २३९, २४१, २४३, २४५, २४७, २४९, २५१, २५३, २५५, २५७, २५९, २६१, २६३, २६५, २६७, २६९, २७१, २७३, २७५, २७७, २७९, २८१, २८३, २८५, २८७, २८९, २९१, २९३, २९५, २९७, २९९, ३०१, ३०३, ३०५, ३०७, ३०९, ३११, ३१३, ३१५, ३१७, ३१९, ३२१, ३२३, ३२५, ३२७, ३२९, ३३१, ३३३, ३३५, ३३७, ३३९, ३४१, ३४३, ३४५, ३४७, ३४९, ३५१, ३५३, ३५५, ३५७, ३५९, ३६१, ३६३, ३६५, ३६७, ३६९, ३७१, ३७३, ३७५, ३७७, ३७९, ३८१, ३८३, ३८५, ३८७, ३८९, ३९१, ३९३, ३९५, ३९७, ३९९, ४०१, ४०३, ४०५, ४०७, ४०९, ४११, ४१३, ४१५, ४१७, ४१९, ४२१, ४२३, ४२५, ४२७, ४२९, ४३१, ४३३, ४३५, ४३७, ४३९, ४४१, ४४३, ४४५, ४४७, ४४९, ४५१, ४५३, ४५५, ४५७, ४५९, ४६१, ४६३, ४६५, ४६७, ४६९, ४७१, ४७३, ४७५, ४७७, ४७९, ४८१, ४८३, ४८५, ४८७, ४८९, ४९१, ४९३, ४९५, ४९७, ४९९, ५०१, ५०३, ५०५, ५०७, ५०९, ५११, ५१३, ५१५, ५१७, ५१९, ५२१, ५२३, ५२५, ५२७, ५२९, ५३१, ५३३, ५३५, ५३७, ५३९, ५४१, ५४३, ५४५, ५४७, ५४९, ५५१, ५५३, ५५५, ५५७, ५५९, ५६१, ५६३, ५६५, ५६७, ५६९, ५७१, ५७३, ५७५, ५७७, ५७९, ५८१, ५८३, ५८५, ५८७, ५८९, ५९१, ५९३, ५९५, ५९७, ५९९, ६०१, ६०३, ६०५, ६०७, ६०९, ६११, ६१३, ६१५, ६१७, ६१९, ६२१, ६२३, ६२५, ६२७, ६२९, ६३१, ६३३, ६३५, ६३७, ६३९, ६४१, ६४३, ६४५, ६४७, ६४९, ६५१, ६५३, ६५५, ६५७, ६५९, ६६१, ६६३, ६६५, ६६७, ६६९, ६७१, ६७३, ६७५, ६७७, ६७९, ६८१, ६८३, ६८५, ६८७, ६८९, ६९१, ६९३, ६९५, ६९७, ६९९, ७०१, ७०३, ७०५, ७०७, ७०९, ७११, ७१३, ७१५, ७१७, ७१९, ७२१, ७२३, ७२५, ७२७, ७२९, ७३१, ७३३, ७३५, ७३७, ७३९, ७४१, ७४३, ७४५, ७४७, ७४९, ७५१, ७५३, ७५५, ७५७, ७५९, ७६१, ७६३, ७६५, ७६७, ७६९, ७७१, ७७३, ७७५, ७७७, ७७९, ७८१, ७८३, ७८५, ७८७, ७८९, ७९१, ७९३, ७९५, ७९७, ७९९, ८०१, ८०३, ८०५, ८०७, ८०९, ८११, ८१३, ८१५, ८१७, ८१९, ८२१, ८२३, ८२५, ८२७, ८२९, ८३१, ८३३, ८३५, ८३७, ८३९, ८४१, ८४३, ८४५, ८४७, ८४९, ८५१, ८५३, ८५५, ८५७, ८५९, ८६१, ८६३, ८६५, ८६७, ८६९, ८७१, ८७३, ८७५, ८७७, ८७९, ८८१, ८८३, ८८५, ८८७, ८८९, ८९१, ८९३, ८९५, ८९७, ८९९, ९०१, ९०३, ९०५, ९०७, ९०९, ९११, ९१३, ९१५, ९१७, ९१९, ९२१, ९२३, ९२५, ९२७, ९२९, ९३१, ९३३, ९३५, ९३७, ९३९, ९४१, ९४३, ९४५, ९४७, ९४९, ९५१, ९५३, ९५५, ९५७, ९५९, ९६१, ९६३, ९६५, ९६७, ९६९, ९७१, ९७३, ९७५, ९७७, ९७९, ९८१, ९८३, ९८५, ९८७, ९८९, ९९१, ९९३, ९९५, ९९७, ९९९, १००१, १००३, १००५, १००७, १००९, १०११, १०१३, १०१५, १०१७, १०१९, १०२१, १०२३, १०२५, १०२७, १०२९, १०३

व्यष्टता और परिमित तथा अपरिमित व्यष्टता के पारस्परिक विमर्द के बारे में हमने जो दृष्टिकोण अपनाया है वह बहुत कुछ लीबिनिट्ज के दर्शनशास्त्र के मौलिक विचारों से मिलता-जुलता है। यह लीबिनिट्ज का ही मत था कि उसका प्रत्येक एकाणु अस्तित्व की समग्र व्यवस्था के स्वरूप का प्रतिनिधि होता है अर्थात् एक विशिष्ट 'दृष्टि बिन्दु' से, वह स्वयं अपनी विशिष्ट संरचना में समग्र की संरचना की पुनरावृत्ति किया करता है। इस प्रतिनिधित्व अथवा 'पुन. प्रस्तुत' की पूर्णता और स्पष्टता के अनुसार अर्थात् पर्याप्तता की उस मात्रा के अनुपात से ही जिसके अनुसार एकाणु संरचना समग्र की व्यवस्था-संरचना का पुनरावर्तन किया करती है, वे एकाणु अस्तित्व के तुला-दण्ड पर 'उच्चतर', अथवा निम्नतर स्थान पाते हैं। एकाणु के अपने आभ्यन्तर में समग्र की 'पुन. प्रस्तुति' जितनी ही अधिक स्पष्ट होती है उसकी 'क्रियाशीलता' भी उतनी

किसी संगत हित या अभिरुचि अथवा मानसिक अभिवृत्ति की चेतन भावना के एकतान एकत्व का मूर्त रूप होना आवश्यक है। और उसके इस रूप को हम किसी प्रयोजन अथवा विचार की उदासीनतापूर्वक संप्राप्ति कह सकते हैं तथा एकान्त या निरपेक्ष अनुभूति को हम निरपेक्ष ज्ञान अथवा निरपेक्षण इच्छा की निष्पक्षीकृत अभिव्यक्ति कह सकते हैं।

लेकिन यदि हम ऐसा करें तो यह ध्यान रखना आवश्यक है कि यहाँ इस प्रकार के विचार का कोई सवाल ही नहीं जो किसी बाह्य स्रोत से अपेक्षाकृत अवोद्य-गम्य और असम्बद्ध रूप में मूलतः प्राप्त वृत्तों के समूह पर कार्य करके उनका पुनर्निर्माण करता है अथवा ऐसे किसी अव्यवसाय या संकल्प का जो किसी ऐसे उद्देश्य अथवा प्रयोजन को जो उसके सामने मूलतः एक अस्मिद्ध विचार के रूप में प्रस्तुत हुआ हो, वास्तविकता में परिपात कर देता है। स्पष्ट है कि किसी ऐसी अनुभूति में जिसके लिए कि और तत् कभी विभक्त नहीं होते, विचार की प्रक्रियाओं और अव्यवसाय का कोई स्थान नहीं हुआ करता। जैसा कि हम जैनः शनैः अधिक पूर्णतया देखेंगे, कालामिनिवेगी अस्तित्व उनमें संपृक्त रहता है और कालामिनिवेगी अस्तित्व परिमित और अपूर्ण का ही अंग होता है। इसलिए बौद्धिक स्पष्टता तथा निश्चलता के श्रेष्ठतम हितार्थ, निरपेक्ष अनुभूति के विषय में बात करते समय ज्ञान और इच्छा-शक्ति आदि शब्दों का व्यवहार यथासम्भव न करना ही अच्छा होता है। अपने अच्छे से अच्छे रूप में वे शब्द अधिकांशतः रूपकात्मक होते हैं और घुरे से घुरे माने में बौद्धिक वेईमानी के हथियार भी व्यवस्था के घटक अथवा निर्मायक भी उसी सामान्य प्रकार की लघुतर अनुभूति व्यवस्थाएँ होती हैं जिनमें से प्रत्येक में समग्र का स्वरूप, भले ही वह विभिन्न मात्राओं में ही क्यों न हो, व्यक्त हुआ करता है। इस प्रकार वे सब विविध मात्राओं की व्यष्टता वाली परिमित व्यष्ट होती हैं। कोई व्यवस्था कितनी ही अधिक व्यापकार्थग्राहिणी तथा उद्देश्यपरक संरचना के अन्तर्हित नियम द्वारा जितनी ही अधिक आन्तरिकतः एकीभूत होगी उतनी अधिक पूर्णतया व्यष्ट भी वह होगी और साथ ही साथ सर्वव्यापक समग्र की संरचना को भी वह उतनी ही अधिक पूर्णतया वह व्यक्त करेगी। और हमारे इस सहज विश्वास का कि हमारी मानवीय अनुभूति के लिए जो कुछ भी उच्चतम और श्रेष्ठतम है वह विश्व के संगठन में अन्ततोगत्वा अत्यन्त पूर्णतया वास्तविक है।

अधिक जानकारी के लिए देखिए . एफ० एच० ब्रैडले कृत 'अपीयरेंस एण्ड रियलिटी' अव्याय २४, 'डिग्रीज ऑफ टूथ एण्ड रियलिटी'; प्लेटो कृत 'रिपब्लिक' ६, ५०९ आर० एल० नेटलसिप के 'लेक्चर्स ऑन प्लेटोज़ रिपब्लिक' में दी गयी टीका सहित, अथवा बोमाकये की पुस्तक 'कम्पैनिनन टु दि रिपब्लिक' टिप्पणी सहित।

अध्याय ४

वस्तु जगत्—(१) पदार्थ, गुण और सम्बन्ध

१—विश्व विषयक सहज अथवा पूर्व विज्ञान कालीन मतानुसार विश्व 'वस्तुओं' की ऐसी बहुलता का नाम है जिसमें प्रत्येक वस्तु के, अन्य वस्तु के साथ उसके सम्बन्ध के कारण, अपने भी गुण होते हैं और वे वस्तुएँ अन्योन्य क्रिया पर होती हैं। २—इस कारण ही, वस्तु की एकता, पदार्थ और गुण, सम्बन्ध तथा कारणता विषयक समस्याओं का जन्म होता है। ३—'एक वस्तु क्या है' इस सवाल का कोई सीधा-सादा जवाब नहीं दिया जा सकता। उस वस्तु का एकत्व, उद्देश्यप्रधान संरचनापरक होता है जो मात्रा का विषय हुआ करता है और अधिकांशतः हमारे अपने वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोण का भी। ४—पदार्थ और गुण। वस्तुओं के सार पदार्थ का उनके प्रारम्भिक गुणों के साथ तादात्म्य बैठाना, भौतिक विज्ञान में उपयोगी होते हुए भी तत्त्वमीमासा की दृष्टि से तर्कसंगत नहीं। ५—सार पदार्थ, 'गुणों के अविज्ञेय अधस्तर' के रूप में, उन वस्तुओं के परस्पर सम्बन्ध को समझ सकने में जरा भी सहायक नहीं है। ६—वस्तु आभ्यन्तर-एकत्वहीन गुण-समुदाय मात्र नहीं हो सकती। ७—किसी वस्तु की उसकी विभिन्न दशाओं के सम्बन्ध विषयक नियम अथवा विधा रूप में कल्पना, उपयोगी होते हुए भी तत्त्वमीमासा की दृष्टि से असन्तोषप्रद नहीं। अन्ततोगत्वा 'प्रति प्रस्तुत' या 'प्रतिनिधित्व' द्वारा अनेक का केवल एक में विलय अथवा अन्तर्धान हो सकता है। वस्तुओं के अन्तर्हित एकत्व को स्पष्ट अनुभूति का एकत्व होना ही आवश्यक है। ८—सम्बन्ध। हम गुणों को घटाकर सम्बन्धों में परिवर्तित नहीं कर सकते, न सम्बन्धों को गुणों में परिवर्तित कर सकते हैं। ९—सम्बन्धगत गुणों के रूप में वास्तविकता की कल्पना करने का प्रयत्न भी हमें अनन्त प्रतीपत्त्य की ओर ले जाता है। १०—सब सम्बन्धों को बाह्य मानकर हम इस कठिनाई से बच नहीं सकते। और इस अनन्त प्रतीपगायिता का प्रोफेसर रायस द्वारा किया गया समर्थन अन्तिमेत्य वास्तविकता के सम्बन्ध में समग्र और अंश की अपर्याप्त कोटि का अनालोचित प्रयोग करने पर निर्भर रहता-सा प्रतीत होता है। ठोस अनुभूति में एक और अनेक का संयोग करना अति सम्बन्धीय है। पूरक नोट, श्री ब्रैडले के प्रति डा० स्टाउट का उत्तर।

१—किसी भी सगत दर्शन द्वारा आवश्यक रूप में प्रकल्प्य वास्तविकता की संरचना विषयक खोज को छोड़कर हम जब उसके उस रूप की ओर मुड़ते हैं जो मामूली

अदार्शनिक विचारवान् व्यक्ति को दिखायी पड़ता है तो विगत दो अध्यायों में हमारे ध्यान की विषय, व्यवस्थागत एकता की जगह को हम चकरा देने वाले ही नहीं अपितु अगणनीय वैविध्य को घेरे-सा पाते हैं। क्रियात्मक जीवन की अनुभूति से सहज संभूत, अस्तित्व के उस सरल पूर्व-विज्ञान कालीन सिद्धान्त के अनुसार, जहाँ से भौतिक विज्ञानी, मनोवैज्ञानिक तथा तत्त्वमीमांसा-शास्त्री के वैज्ञानिकतर तथा व्यवस्थिततर सिद्धान्त अपना-अपना अलग मार्ग पकड़ते हैं, यह ससार प्रकटत ऐसी स्वतन्त्र वस्तुओं से, जिनमें से कुछ हमारी तरह जीवित है और कुछ जीवहीन, मिलकर बना है। इन वस्तुओं में प्रत्येक को जो किसी माने में एक इकाई होती है, मात्राओं और गुणधर्मों की अनन्त बहुलता से युक्त अन्य वस्तुओं से विविध प्रकार के सम्बन्ध स्थापित करने में समर्थ, अन्य वस्तुओं पर क्रिया करने वाली और उन वस्तुओं द्वारा विविध प्रकार से प्रभावित होने वाली समझा जाता है।

इन सभी बातों में, यह देखने की चीज है कि विज्ञान काल से यह पहले की सरल यथार्थवादी विचारधारा जिसे एक ही समझती थी, जिसे अधिक विकसित दृष्टिकोण के अनुसार मानसिक और भौतिक अस्तित्वों के दो भिन्नार्थों में बाँटा जा सकता है, उस सरल विचार के अनुसार मानव व्यक्ति भी, उन्हीं अन्य वस्तुओं के समान जिनसे मिलकर मेरा पर्यावरण निमित्त हुआ है, एकदम ऐसी इकाइयाँ ही माने जाते हैं जो विभिन्न गुण-धर्मों के स्वामी हैं, एक दूसरे के तथा अन्य वस्तुओं के साथ विविध प्रकार के सम्बन्ध बनाने में समर्थ तथा एक दूसरे के प्रति और शेष पर्यावरण के प्रति भी मिथ क्रिया पर। आध्यात्मिकत्व को, भौतिकता से पृथक् क्रम रूप में, मान्यता दिया जाना, बौद्धिक विकास के बाद के और अत्यधिक सुरक्षित युग की बात है, जिसके परिणाम तत्त्वमीमांसा के सामान्य सिद्धान्तों के लिए बड़े महत्त्वपूर्ण सिद्ध हुए। सरल यथार्थपरक बौद्धिकता के विषय में यह भी नोट करने की बात है कि समानरूपी वस्तुओं के पर्यावरण में से मैं भी एक पदार्थ या वस्तु माना जाता हूँ और उस पर्यावरण के साथ मेरे सम्बन्धों का स्वरूप भी उसी प्रकार का समझा जाता है जिस प्रकार का सम्बन्ध उस पर्यावरण के विभिन्न सघटक के बीच परस्पर है। मेरे अपने विचार के अनुसार भी, जब तक कि मेरी विचार-शक्ति का स्तर उपर्युक्त प्रकार से आदिमयुगीन रहता है तब तक, मैं स्वयं विविध गुण-धर्मसम्पन्न ऐसी एक वस्तु मानूँ जिसके अन्य वस्तुओं के साथ विभिन्न प्रकार के सम्बन्ध हैं और जो उनके साथ विविध भाँति से मिथ क्रिया करती है।

अस्तित्व के स्वरूप की कल्पना करने के इस अत्यन्त आदिमयुगीन तरीके को हमने 'पूर्व विज्ञान कालीन' इस कारण कहा है कि व्यक्ति तथा व्यक्ति-समुदायों, दोनों ही के मानसिक विकास के मामले में यह जगत् या विश्व विषयक विचारों को एक संगत समग्र का रूप देने के अत्यन्त परीक्षात्मक प्रयत्नों से भी बहुत पहले का है।

इसके बाद की सभी वैज्ञानिक और दार्शनिक रचनाओं को, इस पूर्ववर्ती दृष्टिकोण के इतने बहुत-से ऐसे कृत्रिम रूपान्तरण मात्र समझा जा सकता है जिनका प्रवर्तन और कार्यरूप परिणति उस विचार को अधिकसगत और व्यवस्थित बनाने के लिए ही की गयी हों। लेकिन इसके बावजूद, 'पूर्व वैज्ञानिक', पद के हमारे प्रयोग को भ्रान्तिजनक न बनने देना चाहिए। 'पूर्व वैज्ञानिक' दृष्टिकोण एक ही मन में, उन विविध रूपान्तरणों सहित जो सगतिपूर्वक विचार करने के प्रयत्न के कारण उत्पन्न हो जाते हैं, एक साथ ही वर्तमान रह सकता है। अनुभूति जगत् के उन रूपों के बारे में, जो हमारे व्यक्तिगत वैज्ञानिक अव्ययनों की सीमा से बाहर की वस्तु है हम सभी स्वभावतः या आदतन, सरल यथार्थवादी हैं। अस्तित्व जगत् के उन रूपों के सम्बन्ध में भी, जिनके बारे में हमारे सैद्धान्तिक विचार अत्यधिक विकसित प्रकार के हों, स्वभावतः हमारा रुख तब 'पूर्व विज्ञान कालीन' हो जाता है जब हमारा तात्कालिक लक्ष्य, विचारों की ताकिक सगतता की अपेक्षा कार्यकरण में क्रियात्मक सफलता अधिक हो। दैनंदिन जीवन के प्रयोजन के लिए अत्यधिक 'अप्रवर्ती' वैज्ञानिक भी अपनी प्रयोगशाला के बाहर सरल यथार्थवादी बने रहने में सन्तोष मानता है।

इसके अतिरिक्त अस्तित्व के प्रति आदिम कालीन भावना इस माने में भी पूर्व विज्ञान कालीन है कि वह विचारों की व्यवस्था तथा सगति हेतु किये जाने वाले विमृष्ट प्रयत्न से अप्रभावित रहता है इसलिए वह इस हद तक वैज्ञानिक होता है कि वस्तुओं के बारे में विचारों के क्रम और व्यवस्था की आवश्यकता विषयक हमारी बौद्धिक बाधा का वह एक वास्तविक किन्तु प्रारम्भिक और अचेतन उत्पाद होता है। वह अनुभूति के क्रम के बारे में हमारे पुरातनतम विमर्श का असली किन्तु अचेतन परिणाम है और इस लिए एक विचार सरचना है न कि वस्तु वस्तु मात्र का एक निष्क्रिय उत्पाद। अनुभूति के व्यवस्थीकरण का वह काम ही, वह एक अविकसित रूप में तथा बिना किसी स्पष्ट उद्देश्य के, किया करता है जिसकी अविक विस्तारपूर्वक और चेतन सकल्प सहित करने का जिम्मा, अधिक विकसित मानस के विविध वैज्ञानिक और दार्शनिक सिद्धान्त अपने ऊपर लिया करते हैं। इस प्रकार वह पूर्व विज्ञान कालीन है लेकिन सही कहा जाय तो अवैज्ञानिक नहीं।

ज्यों-ज्यों निश्चित तथ्यों का ढेर इकट्ठा होता जाता है और उस पर होने वाला विमर्श अविकाशिक विमृष्ट और व्यवस्थित होता जाता है त्यों-त्यों ही वास्तविक के व्यवस्थित स्वरूप के बारे में हमारा आदिम कालीन प्रत्यय दो कारणों से अपरिहार्य रूप में अमन्तोषजनक हो जाता है। नये तथ्य ऐसे निकलते आते हैं जिन्हें पुरानी योजना में ठीक से तब तक नहीं बैठा पाते जब तक कि उसकी सरचना में रहोवदल न हो जाय और फिर यह कि जिन प्रत्ययों के रूपों को मिलाकर वह योजना मूलतः बनी थी

वे प्रत्यय ही, परीक्षा करने पर, स्वयं यथार्थ में संदिग्ध और दुर्बोध सिद्ध हुए। मौलिक योजना के पुनर्निर्माण या पुनर्गठन के लिए इस प्रकार दो उद्देश्य सदा ही कार्यरत रहते हैं। सद्यः तथ्यों के समावेश के लिए पुराने ढाँचे या खाके में आवश्यक परिवर्तन करने के तरीके ढूँढ़ निकालने का काम मुख्यतः विविध विज्ञानों के कन्वे पर ही आ पड़ता है। उन्हें किस हद तक एक बोधगम्य और सगत व्यवस्था का रूप अन्ततोगत्वा दिया जा सकता है। इस बात का निर्धारण करने की दृष्टि से मौलिक योजना तथा उसमें वाद को किये गये रहोवदल दोनों ही की विभिन्न शक्तों की जाँच करने का काम तत्त्व-मीमांसीय आलोचना का विशिष्ट क्षेत्र है।

२—विश्व विषयक इस मौलिक 'पूर्व विज्ञान कालीन' सिद्धान्त की, इस दृष्टिकोण से जब हम जाँच करेंगे तो हमें दिखायी पड़ेगा कि उसके चार मुख्य लक्षणों के कारण महुती सामान्यता और पर्याप्त कठिनाई से भरपूर चार तत्त्वमीमांसीय समस्याएँ उठ खड़ी होती हैं। ऐसी वस्तुओं के जिनमें से प्रत्येक ही एक है बाहुल्य से बने हुए विष्व की कल्पना के कारण वस्तु के एकत्व की समस्या उत्पन्न होती है। गुणों की बहुलता तथा एकल वस्तु में अहित मन्वन्वों के बाहुल्य के कारण भी सार पदार्थ, गुण तथा सम्बन्ध विषयक समस्याएँ उठ खड़ी होती हैं। और अन्त में विभिन्न वस्तुओं के बीच मित्य. कार्य विषयक विश्वास से कारणता की विशिष्ट महुत्वपूर्ण तथा कठिन समस्या का जन्म होता है। चारों ही समस्याएँ किसी न किसी हद तक आपस में जुड़ी हुई हैं एकदम अलग नहीं। खास तौर से, इस बात पर विचार किये बिना कि 'एक' वस्तु का अपने बहुत से गुण-धर्मों के साथ क्या सम्बन्ध है उस अर्थ पर विचार कर सकना जिसके अनुसार किसी वस्तु को एक कहा जा सकता है, बड़ा कठिन है। साथ ही साथ सम्बन्ध का सामान्य अर्थ भी विचारणीय होता है। कारणता की समस्या भी ऐसे सामान्य रूप में प्रस्तुत की जा सकती है जिसके भीतर अन्य तीनों समस्याएँ भी समा जायें। किन्तु फिर भी विचार का एक निश्चित क्रम बनाये रखने के लिए यही उचित होगा कि जहाँ तक ही उनमें से प्रत्येक को पृथक्-पृथक् ही लिया जाये और अधिक सरल से चलकर भ्रामकता की ओर बढ़ा जाये। इन समस्याओं के खुद हमारे द्वारा निकाले गये हल्ले की रूपरेखा बता देने के बाद हमें पृष्ठना पड़ेगा कि हमारे निष्कर्षों द्वारा स्थापित वस्तु की सामान्य कल्पना क्या है और यह कि हमारी उपर्युक्त कल्पना के वर्णन से मिलती-जुलती वस्तुओं के अस्तित्व में विश्वास रखने के औचित्य क्या है तथा उसके आधार कौन से हैं। वर्तमान अध्याय में हम कारणता के अभिप्राय पर विचार करेंगे और वस्तुओं के अस्तित्व विषयक अपने सामान्य निष्कर्ष पेश करेंगे। इस सबके परिणाम के बाद वास्तविकता की सामान्य सरचना विषयक हमारा सर्वेक्षण पूरा हो जायेगा और तब हम अपने तीसरे, और चौथे खण्डों में क्रमशः भौतिक प्रकृति के अस्तित्व और

चैतन्य मन द्वारा प्रस्तुत अत्यन्त महत्त्वपूर्ण तथा विशिष्ट समस्याओं की जाँच करेंगे ।

३—वस्तु का एकत्व—समस्या जिसका हमें सामना करना है यह है कि स अर्थ मे हम किसी वस्तु को 'एक वस्तु' कहते हैं और उसे उसके एकत्व का लक्षण कीन प्रदान करता है ? स्पष्ट है कि इस प्रश्न पर हम परस्पर व्यतिरिक्त दो दृष्टिकोणों मे से किसी एक द्वारा विचार कर सकते हैं । या तो हम पूछ सकते हैं कि अनेक वस्तुओं मे से किसी सकल वस्तु के रूप मे छाँटकर, अपने पर्यावरण के उत्तने से भाग को शेष भाग से क्यों अलहदा कर दिया करते हैं अथवा यह कि उपर्युक्त प्रकार अलहदा किये गये, पर्यावरण के उत्तने मात्र भाग मे जिस एकत्व का हम अध्याहार कर देते हैं वह उस भाग के गुण-धर्मों की बहुलता के साथ किस प्रकार सम्मेल्य हो सकता है ? उपर्युक्त रूप मे प्रस्तुत दोनों प्रश्नों मे से पहले प्रश्न पर ही हम इस अनुच्छेद मे विचार करेंगे । अवर प्रश्न पर पदार्थ और उसके गुण-धर्म के रूप मे हम अगले अनुच्छेद मे विचार करेंगे । अन्त्यों की बहुलता मे से जिसे भी हम एक वस्तु कहकर स्वीकार करते हैं उसे प्रदान किये गये एकत्व से हमारा क्या अभिप्राय हुआ करता है ? इस प्रश्न का अन्तर्हित या अव्यक्त उत्तर हम एक प्रकार से, वास्तविकता की व्यवस्था के तत्त्वों अथवा निर्मायकों के स्वरूप का निर्धारण करते समय पहले ही दे चुके हैं । लेकिन चूँकि अपने पहले वाले अनुसन्धान का आरम्भ हमने वास्तविकता की, अनुभूति के एक व्यवस्थागत समग्र रूप की कल्पना के साथ किया था और हम इस बात की जाँच करने के लिए कि इस प्रकार की व्यवस्था के घटकों पर, उस व्यवस्था मे उसके घटक रूप मे उपस्थित होने के कारण, किस प्रकार का स्वरूप थोपा गया है, आगे भी बढ़ते चले गये थे, इसलिए हमें अब उसी प्रश्न को दूसरी ओर से भी उठाना है । अपने पर्यावरण के वस्तुओं मे विभक्त रूप की मान्यता को लेकर जब हम चलते हैं तो हमें पूछना पड़ता है कि इन वस्तुओं का स्वरूप कहाँ तक ऐसा है कि जिसका अधीनस्थ व्यष्ट के व्यष्ट-समग्र के विशुद्धतः व्यष्ट अर्गों का भी स्वरूप होना आवश्यक है ।

जाँच के प्रयोजनार्थ हमें वस्तु शब्द का उसी विस्तृत और अस्पष्ट अर्थ मे, जिसमे कि लोग अपने दैनंदिन विचार और प्रवचन हेतु उसका प्रयोग करते हैं, ग्रहण करके अपना काम शुरू करना होगा । अपने विवादग्रस्त विषयों मे हमें मानवीय व्यक्तियों, जीवधारियों, पीघों, छोटे-बड़े अजैव सृष्टियों, और एक शब्द मे तो उस सब को भी गिनना पड़ेगा जिसे तथ्यविषयक साधारण बोधपरक अविकाश विचारणा इस प्रकार के स्वरूप से युक्त मानती है जिसके द्वारा वह अनुभूति के प्रवाह का किसी दत्तक्षण पर, समग्र रूप से निर्धारण कर सके । इस परिभाषा के कारण वह स्वरूप अथवा पक्ष जिसके आधार पर इस प्रकार का समग्र, अनुभूति के अन्य प्रकार के प्रवाह की अपेक्षा

इस विशेष प्रकार के प्रवाह-पथ का निर्धारण करता है, हमारी वस्तुविषयक कल्पना के बाहर ही रह जाता है। हमारी दूसरी और तीसरी समस्याओं का विषय, स्वयं वस्तु नहीं अपितु उसका गुण, अथवा गुण-धर्म, या किसी अन्य वस्तु के साथ उसका सम्बन्ध ही उनके विषय हैं। इसलिए जिस अर्थ में हम वस्तु शब्द का प्रयोग कर रहे हैं, उसी अर्थ में हम उस के विषय में कह सकते हैं कि यह वस्तु वह है, जिसका अनुभूतियों की श्रेणी में यहाँ ही और अभी, समग्र रूप से अस्तित्व है, यद्यपि ऐसा कहते समय हमें सावधानी से अपने मन में यह ह्याल रखना पड़ेगा कि वस्तु के अस्तित्वविषयक यहाँ और अभी देश और काल से अवच्छिन्न अविभाज्य बिन्दु नहीं है अपितु वहिर्वृद्धि और अवधि के सतत विस्तार मात्र है। अब जब हम प्रश्न करते हैं कि इस प्रकार की वस्तु किस माने में अन्य वस्तुओं की अपेक्षा उसी जगह एक है जहाँ हम उसे एक मानते हैं, तो तुरन्त प्रकट हो जाता है कि उसका यह एकत्व मात्र ही विषय है। यों देखने पर तो लगता है कि हम अपेक्षाकृत बहुत आसानी से ही इस बात का निर्णय कर सकते हैं कि मानव जीव का जैवतन्त्र तथा किसी अन्य उच्चकोटि के जीव का शरीर या जैवतन्त्र दोनों ही एक ही वस्तु हैं, लेकिन जब हम निम्नतर जैवतन्त्रों पर आते हैं जो अधिकांशतः स्वतन्त्र रूप से कार्य करने वाली कोशिकाओं के ढीले-ढाले से पूंजीभूत सघों से मिलकर बने होते हैं तो हम अनुभव करने लगते हैं कि यह घोषित करना कि एक जैवतन्त्र अथवा 'आर्गेनिज्म' क्या वस्तु है, बड़ा कठिन है यद्यपि तब भी हम यह समझते रहते हैं कि एक कोशिका क्या है यह हम ठीक-ठीक बता सकते हैं। इसी प्रकार जब हम अजैव संहतियों पर कार्य कर रहे होते हैं, तब जहाँ हम बिना हिचक के कहने को तैयार हो सकते हैं कि हमारी खुद बनायी मशीन एक है वहाँ यह तय कर सकना कि जिसे हम अजैव संहति मात्र के रूप में देख रहे हैं वह एक है या अनेक, हमें कठिन मालूम होना चाहिए और किसी खास मामले में अपने इस निर्णय के लिए कारण बता सकना तो और भी बहुत अधिक कठिन होता चाहिए। और उन मामलों में भी जहाँ हम विलकुल वैबडक फँसला दे दिया करते हैं, बाद में विचार करने पर दिखायी पड़ता है कि मामला इतना आसान और स्पष्ट नहीं था जितना कि लगता था। उदाहरण के लिए, जुड़वाँ शरीर वाले जोड़े को जब अलग-अलग कर दिया गया हो तो उन दोनों को आमतौर पर दो जैवतन्त्र अथवा 'आर्गेनिज्म' ही माना जाता है न कि एक; लेकिन अलहदा किये जाने से पहले वे एक थे या दो, यह सवाल पूछने में तो आसान लगेगा पर जवाब देते समय बेहद कठिन।

क्या कोई वस्तु एक है या अनेक इस बात के अपने विविध निर्णयों के बीच एक सर्व सामान्य नियम को ढूँढ निकालने की कोशिश हम करते हैं तो अग्रलिखित परिणाम निकलते दिखायी देते हैं :

(१) स्पष्ट है कि कोई वस्तु इसलिए एक नहीं बन जाती जैसा कि प्रायः मान लिया जाता है कि उसकी समानोच्च रेखा कहीं टूटी नहीं है अथवा इसलिए कि उसका कालिक या पार्थिव अस्तित्व अनवरुद्ध है। हो सकता है कि मेरी मनोदशाओं के पूर्वापर क्रम को लेकर एक मानसिक जीवन बना लिया जाय अथवा पालने से लेकर कब तक का मेरा जैवतन्त्र किसी न किसी माने में एक घोषित कर दिया जाय लेकिन यह कोई भी सिद्ध नहीं कर सकता कि न तो मेरी मनोदशाओं के ही न मेरे जीवन क्रम के पार्थिव या कालिक अस्तित्व में ही कोई व्यवधान पड़ा। अगर हम इस हिसाब-किताब से शरीरविषयक उन काणिकावादी सिद्धान्तों को अलग भी कर दें जिनके अनुसार प्रत्येक वह वस्तु जो देखने में हमें क्षेत्रीय दृष्टि से अखण्ड या अटूट समानोच्चरेखा वाली एक सतत समग्र, प्रतीत होती है वास्तव में ऐसे विविक्त कणों से बनी होती है जिनके बीच में अनेक अन्तराल भी होते हैं तो यह अच्छी तरह स्पष्ट हो जाता है कि ऐसी व्यवस्था के भागों को, जो एक सम्बद्ध समग्र के नमान कार्य करती है, सामान्य बुद्धि, उनके बीच अव्यक्त सम्पर्क से या नहीं इसका लिहाज किये बिना, एक वस्तु ही मानती है।

(२) इसके अतिरिक्त, किमी एक वस्तु का एकत्व, उसके सारद्रव्य के साद्रव्य पर निर्भर नहीं हुआ करता, भले ही इस वाक् पद का कोई भी अर्थ हो। मेरा शरीर या जैवतन्त्र सदा एक ही वस्तु बना रहता है जब कि किन्हीं तत्त्वों की हानि तथा अन्यो के अधिग्रहण द्वारा उसका सारद्रव्य लगातार बदलता रहता है।

(३) निश्चयात्मक पक्ष को अगर हम लें तो यह स्पष्ट ही है कि किसी वस्तु में हम जिस एकत्व का अध्याहार करते हैं उसकी मरचना उद्देश्यमूलक होती है। कोई वस्तु उनी दृष्टिकोण के अनुसार एक या अनेक होती है जिससे आप उसे देखते हैं अर्थात् उस विचार या प्रयोजन के अनुसार जिसका ख्याल रखकर आप उसका अध्ययन करते हैं। वह वस्तु ही एक होती है जो एक ही की तरह काम करती है, दूसरे शब्दों में यो कह सकते हैं कि, जो मरचना की एक सगत योजना का व्यवस्थित मूर्त हो। इस प्रकार जब हम किमी जैवतन्त्र को समग्र रूप से किसी अनन्य अथवा अद्वितीय व्यष्टि लक्ष्य अथवा हित की प्राप्ति का वचवर्ती समझ रहे होते हैं, तब उस जैवतन्त्र को एक ही माना जाता है क्योंकि उस हित के सम्बन्ध में वह एक समग्र के समान ही व्यवहार करता है। हम जब किसी विगिष्ट तंत्रिका की प्रतिक्रिया की किमी निर्धारित विधि का अध्ययन कर रहे होते हैं तो वही जैवतन्त्र, उसी सहज प्रकार ने हमें, वह एक दूसरे से पृथक् किन्तु अन्तः मन्त्र वस्तुओं की बहुलता प्रतीत होता है। उन्मी प्रकार द्रव्य कणों की जोई क्रम व्यवस्था हमें एक वस्तु रूप तब तक दिखायी पड़ती है जब तक हमारी उन व्यवस्था विषयक अनिश्चि उन्हीं विधियों की ओर निदिष्ट रहती है जिनके अनुसार वह एक वस्तु रूप में व्यवहार करती है। उदाहरणतः उस व्यवस्था तथा उसके बाह्य अन्य

व्यवस्थाओं के बीच चलनेवाला शक्ति का आदान-प्रदान । सामान्यतः यों कहा जा सकता है कि जिसे भी एक की संज्ञा दी जाय तो उसे एक इसलिए कहा जाता है क्योंकि वह किसी एकल लक्ष्य अथवा हित या रुचि की व्यवस्थागत अभिव्यक्ति होती है । कोई वस्तु वास्तव में उसी हद तक एक होती है जहाँ तक उसका स्वरूप वैसा हो जैसा कि हमने पिछले अध्याय में एक परिमित व्यष्टि का निरूपित किया था । उसका एकत्व अर्थात् सगत सरचना विषयक एकत्व कभी भी केवल सख्यापरक नहीं होता, अपितु गुणात्मक ही होता है ।

अजैव और प्रकटतः सरचनाहीन सहितियों के एकत्व के साक्ष्य रूप में समानोच्चरेखा के सातत्य को पेश करने के हमारे ऊबड़-खावड़ किन्तु तात्कालिक तरीके में भी इस नियम का ही प्रभाव हमें देख सकता है । हम वाध्य रूप में संतत संहति को अनेक न मानकर एक वस्तु इसलिए निर्धारित करते हैं क्योंकि अनेक सुस्पष्ट विषयो में वह एक के ही रूप में व्यवहार करती हैं । (उदाहरण के लिए, अपने भार तथा अन्तरिक्ष या अवकाश के मध्य घूर्णन अथवा स्थानान्तरण के कारण होने वाले उसके भागों के विस्थापन के विषय में) हमारी अपने शरीरों के, जो बोधात्मक रूप से संतत होते हैं, साम्यानुमान से भी हमारा निर्णय निःसन्देह प्रभावित हुआ करता है । हम बोद्धव्य रूप से संतत अजैव संहति में भी, अपनी कल्पना द्वारा उसी प्रकार के उद्देष्ट्य-परक एकत्व का प्रक्षेपण कर बैठते हैं जो हम अपने मानसिक जीवन में पाते हैं । दूसरी ओर जैवरूप से विसतत का (उदाहरणार्थ, दो ऐसी अजैवतान्त्रिक सहितियाँ जो प्रकटतः रिक्त अन्तराल द्वारा पृथक्कृत हों) एक वस्तु न होने की अपेक्षा अनेक वस्तु होने का निर्णय इस कारण किया जाता है चूँकि अपनी कल्पना में हम इस प्रकार के मानसिक जीवन का प्रक्षेपण उन दोनों असतत भागों में से प्रत्येक भाग में कर लिया करते हैं ।

अगर यह सब इसी प्रकार हो तो निष्कर्ष यह होगा कि एक वस्तु में दूसरे वस्तु को विभाजित करनेवाली मध्य रेखा कभी भी निर्धारित तौर पर नहीं खींची जा सकेगी । क्योंकि अगर कोई एक वस्तु अन्ततोगत्वा एक व्यष्टि अर्थात् एक अद्वितीय आत्मसंगत विचार का मूर्त, मानी जाती है तो वह एकमात्र वस्तु, पूर्णतया और निरपेक्षतया एक, अनन्त व्यष्टि वास्तविकता स्वयं ही होगी । वह सीमा जहाँ तक कि समग्र का कोई लघुतर भाग एक वस्तु घोषित किया जा सकता है उस सीमा पर निर्भर होगी जहाँ तक उसमें आत्मपूर्ण व्यवस्थित व्यष्टिता प्रदर्शित होती हो और इस प्रकार यह सब बात मात्रा विषयक ही होगी । ऐसा उच्चतम कोटि का परिमित एकत्व जिसकी हम कल्पना कर सकते हैं, ऐसे उस जीवन का ही एकत्व हो सकता है जो सगत प्रयोजन की चैतन्य उत्तरोत्तर वर्धमान सिद्धि प्राप्ति का जीवन हो । इस प्रकार का जीवन केवल ऐसे बाहरी प्रेक्षक के लिए ही एक नहीं होना जिसे उस जीवन में अन्तर्हित लक्ष्य का एकत्व देख

जाता है अपितु स्वयं अपने लिए भी एक होता है। इस प्रकार उसका एकत्व वस्तुनिष्ठ और आत्मनिष्ठ दोनों ही कहा जा सकता है। अतः जितनी ही अधिक पूर्णतया हमारा अपना आभ्यन्तर जीवन सगत प्रयोजन को व्यवस्थित रूप में व्यक्त करता होगा उतना ही अधिक अधिकार हमें अपने आपको महीतीर पर 'एक वस्तु' मानने का होगा और उसी कारण सही तीर पर व्यष्टि मानने का भी। लेकिन जब हम याद करते हैं कि वह वस्तु जिसे हममें से कोई भी 'अपना' आभ्यन्तर जीवन कहता है, इस तरह की आभ्यन्तर-संरचना-सगति के प्रदर्शन से कितना व्यपगत है, (किस सीमा तक कम इस प्रकार की सगति उस जीवन में पायी जाती है)। तभी हमें पता चलेगा कि ऊँचे से ऊँचे मामले में भी यह एकत्व, मात्रा का विषय ही रहता है।

कायिक या जैविक जीवन के निम्नतर रूपों के बारे में तो यह बात और भी अधिक स्पष्ट है। अगर इन जगजाहिर पहलियों का यहाँ जिक्र न भी किया जाय जो तब उठ खड़ी होती है जब हम इस बात का फैसला करने चलते हैं कि क्या वह स्पष्ट जो अधिकांशतः स्वतन्त्र कोशिकाओं का एक सघ है, एक जीव है अथवा अनेक जीव तो भी हमारी कठिनाइयों का दौर तभी शुरू हो चलता है जब हमें पूर्णतः आत्मचेतन जीवन की अपेक्षा निम्न प्रकार के किसी जीवन से काम पड़ता है। हम किसी हद तक कह सकते हैं कि कोई मानव स्वभाव या चरित्र तभी तक एक रहता है जब तक कि वह व्यवस्थित प्रयोजन की चेतन अभिव्यक्ति बना रहता है लेकिन यह कहना इतना आसान नहीं कि हम किस अर्थ में किसी जीव के चेतन जीवन को एक बतलाते हैं। जैव मनोवेग के उद्देश्य तथा रुचि के व्यवस्थित एकत्व जैसी किसी वस्तु से रहित होने पर पहली नजर में उसे 'एक' बतलाने के बजाय, स्पष्ट मनोवेगों और सहज-वृत्तियों का एक गट्ठर या समुदाय मात्र कहना ज्यादा उचित मालूम होता है।^१ मगर इसके बावजूद भी हम आदतन या स्वभावतः ही इस विशिष्ट उच्चतर जीव को अनेक के बजाय 'एक' कहते और सोचते हैं तो इसकी वजह निःसंदेह यह ही है कि हम चुपचाप ही उसे अमिरुचि के ऐसे चेतन एकत्व जैसी किसी वस्तु का अभ्याहार कर लेते हैं, जैसा एकत्व हमें स्वयं अपने मानसिक जीवन में थोड़े बहुत कम स्पष्ट रूप में ही मिलता है।

जब हम अजैव जगत् पर विचार करने लगते हैं तो, किसे हम एक वस्तु कहे और किसे हम अनेक कहकर अमिहित करे यह सब हमारी व्यक्तिनिष्ठ या आत्मनिष्ठ

-
१. ऐसा लगता है कि जीव के मानसिक जीवन के प्रति ऐसा दृष्टिकोण, वास्तव में भी लोगों ने अपनाया हुआ था। उदाहरण के लिए स्वर्गीय प्रोफेसर टी० एच० ग्रीन को पेश किया जा सकता है। फिर भी देखिए ग्रीन कृत 'वर्क्स', २, २१७।

को जिसमें विशिष्ट गुण हो (पिण्डताई भाषा में जिन्हें आहार्यगुण कहते हैं) उस पदार्थ के गुणों में से किसी ऐसे गुण-धर्म-समूह से तादात्म्य मान लिया जाय जिसे हम विशेषतः महत्त्वपूर्ण अथवा स्थायी समझते हो। तब वह 'मौलिक' गुण-धर्म-समूह ही वह पदार्थ समझा जाता है और लघुतर महत्त्व के अथवा कम स्थायी गुण उसके 'गौण गुण' गिने जाते हैं। ऊपर से ही दिखाई पड़ जाने वाले कारणों से ही हम मौलिक गुणों को आधुनिक दर्शनशास्त्र में आमतौर पर पिण्ड के उन गणित शास्त्रीय गुण-धर्मों का तादात्म्य, जैसाकि गैलिलियो, डेस्कार्टीज, लॉक जैसे दार्शनिकों ने माना है जो यान्त्रिक भौतिक विज्ञान के लिये आधारभूत महत्त्व के हैं।^१ उपर्युक्त रूप में परिभाषित पदार्थ, प्रायः न कि सदा ही, जिस प्रकार गौण गुण धर्मा से संयुक्त हुआ करता है यह बात और भी स्पष्ट यों कहकर की जाती है कि ये गुण धर्म हमारी संवेदन शक्ति में हमारी विभिन्न ज्ञानेन्द्रियों पर प्राथमिक गुणों के कारण हुई क्रिया द्वारा उत्पन्न परिवर्तन है। इन दोनों विशिष्ट दृष्टियों में से कोई भी वस्तुओं के पदार्थ का उनके आधारभूत गुणों के साथ तादात्म्यीकरण करने में शामिल नहीं होती। इस सिद्धान्त का सारभूत नियम तो केवल इतना ही है कि गुणों के किन्हीं समूहों को प्राथमिक महत्त्व का मान लिया जाय और ऐसे किसी पदार्थ को उनका तादात्म्य मान लिया जाय जो उस समुदाय के गुणों में से अनेक गुणों से युक्त हो।

जब तक कि उपर्युक्त प्रकार का सिद्धान्त भौतिक विज्ञानों का वह काम, जिसके लिये उसकी जरूरत है, ठीक तरह में चलाया जाता है तब तक एक कार्यकर प्राक्कल्पना के रूप में भौतिक विज्ञानों के लिये उसके प्रयोग के बारे में किसी तरह का एतराज उठाना हमारे लिये असमीचीन होगा। निकाय रूप में भौतिक विज्ञानों का उद्देश्य केवल इतना ही है कि उनके द्वारा हम प्राकृतिक घटनाक्रम का वर्णन और गणन यथार्थता की पराकाष्ठा और शुद्धता की उच्चतम मात्रा तक न्यून से न्यून जटिल सूत्र समूह की सहायता द्वारा कर सके। यदि संवेद्य वस्तुओं के किसी गुण धर्म समूह को

-
१. सही कहा जाय तो द्रव्य के अन्तिमेत्य कणों की 'घनता' और 'अभेद्यता' जैसा कि लॉक और न्यूटन के मतानुसार उसका मौलिक अथवा 'प्राथमिक' गुण है वास्तव में उसका 'गणितीय गुणधर्म' नहीं है। लेकिन फिर भी उसे गणितीय गुणधर्मों की सूची में, इन दार्शनिकों के इस विश्वास के कारण ही शामिल किया गया है कि विस्तार और गुणधर्मों के समान ही गणितीय भौतिकी के लिये उसका आधारित महत्त्व है। 'गौण' गुणधर्मों की व्यक्तिनिष्ठ रूप से व्याख्या करने का तरीका डेमोक्रीटस के जमाने से ही चला आ रहा है।

मौलिक अथवा प्राथमिक महत्त्व का मान लेने और अन्य सभी गुण धर्मों को उन प्राथमिक गुण धर्मों का व्युत्पाद मान लेने से यह उद्देश्य अत्यधिक सफलतापूर्वक सिद्ध हो सके तो अकेले इस तथ्य के कारण ही उपर्युक्त विभेद विधि का औचित्य पर्याप्त सिद्ध हो सकेगा। गुण धर्मों का वह कोई भी समूह जो वर्णन तथा गणन के उपर्युक्त प्रयोजनों के लिये अपने आपको प्रस्तुत करता है, भौतिक विज्ञानों के विशेष उद्देश्यों के लिये प्राथमिक महत्त्व की वस्तु हुआ करता है। लेकिन यह भी उतना ही सच है कि भौतिक प्रयोजनों के हेतु उसके महत्त्व के कारण उसे, पदार्थ के अभिप्राय विषयक तत्त्वमीमासीय समस्या के हल के रूप में, उसे उतना ही मूल्यवान समझने की कोई वजह नहीं दिखाई देती। उदाहरण के तौर पर, किसी पिंड के गणितीय गुण धर्म भौतिकी के लिये सर्वोच्च महत्त्व के क्यों हैं इसका एक मात्र कारण यह है कि उन गुण धर्मों को लेकर पिण्डों को जातिवत्त्व के विषय में परस्पर भिन्न नहीं माना जा सकता बल्कि केवल संख्या के मामले में ही वे भिन्न माने जा सकते हैं। यही है जिससे वस्तुओं के व्यवहार का हिसाव लगाने के आधार रूप में वे हमारे लिये वेअन्दाज काम की चीज साबित होते हैं। लेकिन यह भी हो सकता है कि वस्तुओं का असली स्वरूप केवल उन्हीं बातों में पूरी तरह प्रकट हो जिनके कारण वे जातिगत रूप से भिन्न हों। तत्त्वमीमांसक के स्थिति बिन्दु से, अमानवीय प्रकृति विषयक कोई ऐसा दृष्टिकोण, भले ही वह कितने ही काम का क्यों न हो, जो केवल उन्हीं पहलुओं पर आधारित हो जिनके कारण वस्तुएँ सबसे ज्यादा एक समान प्रतीत होती हैं, उतना ही अधिक ऊपरी या बाह्य होगा जितना कि सांख्यिकीपरक समाजशास्त्री के मतानुसार मानवीय प्रकृति विषयक स्थिति बिन्दु। किसी ठोस अथवा दृश्य वस्तु की सही सत्ता उसके गणितीय गुण धर्मों द्वारा उतने ही अपर्याप्त रूप में व्यक्त हो सकती है जितना कि किसी व्यष्ट मनुष्य का चरित्र मानवमितीय परिणामों द्वारा।

वास्तव में तो, हमें यह साफ दिखाई पड़ता है कि 'प्राथमिक' और 'गौण' गुणों के बीच के इस प्रभेद को यदि हम पदार्थ विषयक समस्या के हल के रूप में प्रस्तुत करते हैं तो उससे हमें कोई विशेष लाभ नहीं होता। हम जहाँ थे वहाँ ही वह हमें छोड़ देता है। क्योंकि हम एक वस्तु के 'पदार्थ' में प्राथमिक गुणों का अव्याहार ठीक उसी प्रकार करते हैं जिस प्रकार कि 'द्वितीयक' या 'गौण' गुणों का। हम कहते हैं कि वस्तु अमुक रूपाकृतिक है, अमुक अमुक धनत्व की है, ठोस है इत्यादि, ठीक उसी तरह, जिस तरह कि हम कहते हैं कि वह खुरदरी है, भारी है या हरी है। अथवा हम जिस तरह कहते हैं कि उसमें आकृति है, धनत्व है, ठोसपन है उसी तरह यह भी कहते हैं कि उसमें वजन या भार है, स्वाद है, रंग है इत्यादि। इसलिये स्वयं प्राथमिक गुणों के बारे में भी वही पुरानी समस्या उठ खड़ी होती है। भले ही उनकी सूची चाहे जैसे क्यों न बनाई जाय

हमें फिर भी पूछना पड़ता है कि जिसमें आकृति है, घनत्व है, ठोसपन इत्यादि है वह क्या है ?

(२) इसके अतिरिक्त यह सिद्धान्त गौण गुणों के जिस स्वामित्व का अध्ययन प्राथमिक गुण समूह में करता है, उसके स्वरूप को समझाने में वह असमर्थ है। प्रश्न उठता है कि प्राथमिक गुण किस प्रकार गौण गुणों के स्वामी होते हैं अर्थात् उन्हें ये गौण गुण कैसे प्राप्त होते हैं ? इस प्रश्न का उत्तर देने की मनोयोग पूर्ण चेष्टा केवल कुछ उन दार्शनिकों (डेकार्टीज, गैलिलियो, लॉक आदि ने) की है जो गौण गुणों को, प्राथमिक गुणों के हमारी ज्ञानेन्द्रियों पर हुए 'व्यक्तिनिष्ठ' प्रभाव ही मानते हैं। किन्तु समस्या का यह सुपरिचित हल तर्कयून्य-सा मालूम देता है। क्योंकि गौण गुणों की व्यक्तिनिष्ठता के पक्ष में पक्ष की जाने वाली युक्ति में यही कहा जाता है कि वे गुण विशेष प्रकार की ज्ञानेन्द्रियों के बिना देखे नहीं जा सकते। कहा जाता है कि वर्ण या रंग का अस्तित्व आँख के ही लिये, शब्द का कान के लिये और स्वाद का जिह्वा के लिये आदि। और किसी ज्ञानेन्द्रिय की वनावट या संरचना भेद अथवा उसकी किसी अस्थायिनी दशा के कारण भी गौण गुणों का ज्ञान भिन्न-भिन्न रूप में होता है उदाहरण के लिये प्रचलित कहावत को ही ले लें जिसमें कहा गया है कि पीलिया से पीड़ित आँख को सब सप्ताह पीला ही पीला दीखता है या एक ही पानी किसी के हाथ को ठंडा और किसी को उष्ण प्रतीत होता है।

लेकिन ये प्रतिफल जिस प्रकार वस्तुओं के 'द्वितीयक' अथवा 'गौण' गुणों पर लागू होते हैं उनके तथानुमित 'प्रारम्भिक' अथवा 'प्राथमिक' गुणों पर भी वे उसी प्रकार लागू होते हैं। उदाहरण के लिये ज्यामितिक आकृतियाँ दृष्टि अथवा स्पर्श के बिना दृष्टिगोचर नहीं होती इसी तरह गति और परिणामतः समाकृति परिवर्तन तथा मंहति जो स्वरण का अनुपात है, के प्रेक्षण के लिए भी या तो दृष्टि की या स्पर्श की आवश्यकता होती है। निश्चय ही हम गतियों अथवा संहतियों का ध्यान उन्हें घट रूप में देखे बिना भी ठीक इसी तरह कर सकते हैं जिस प्रकार किसी अपने सामने नामौजूद या अनुपस्थित सुगंध अथवा रंग का ध्यान कर लिया करते हैं और इन दोनों ही मामलों में गतियों, संहतियों अथवा गन्वों या रंगों के बारे में तर्कना करते समय हम उन्हें परिग्राहक अथवा प्रेक्षक की उपस्थिति से एकदम विलग करके भी रख सकते हैं, लेकिन इसका कोई प्रभाव इस तथ्य पर नहीं पड़ता कि पिट के गणितीय गुण प्रेक्षण हेतु उसी प्रकार ज्ञानेन्द्रियों से युक्त किसी प्रेक्षक की उपस्थिति पर निर्भर होते हैं जैसे अन्य कोई वस्तु। वे आकृतियाँ, विन्नार तथा गतियाँ भी जिनका ज्ञान जोई भी व्यक्ति स्पर्श, अथवा किसी भी अन्य ऐन्द्रिक क्रिया द्वारा प्राप्त नहीं करता, उसी सूची में आती है जिसमें कि वह रंग जिनमें कोई नहीं देख

पाता, अथवा वह ध्वनि जिसे कोई नहीं सुन पाता । परिग्राहक अग की अपरिहार्यता की युक्ति तर्कसंगतानुसार अगर एक मामले में ठीक है तो उसे दूसरे मामले में भी ठीक उतरना चाहिए ।^१

इसके अतिरिक्त अनुभूति हमे कभी भी स्वयं प्रारम्भिक गुण नहीं दिया करती । वास्तविक अनुभूति से हमे जो कुछ प्राप्त होता है वह सदा ही प्रारम्भिक और द्वितीयक गुणों का एक मूर्त प्रत्यक्षगत योग मात्र होता है । इस प्रकार हमे 'द्वितीयक' या गौण प्रकार की किसी स्पर्शजन्य या दर्शजन्य भरती के बिना विस्तार का ज्ञान प्राप्त ही नहीं होता । विस्तृत के साथ रग, वनावट अथवा प्रतिरोध आदि कोई न कोई गुण लगा हुआ मिलता ही है । ऐसा विस्तार जो रग, स्पर्शगुण और पिण्ड के तथाकथित सवेद्य, अगणितीय अथवा द्वितीयक गौण गुणों मे से प्रत्येक गुण से रहित हो, एक ऐसी अवास्तविक विविक्त मात्र है जिसकी प्राप्ति एक ऐसे पक्ष का परिहार करके ही होती है, जो वास्तविक अनुभूति मे उससे अवियोज्य प्रतीत होता है, और इसीलिए अनुमान्यत अवैध भी । इस माने मे अवैध, कि जब उसे पिण्ड की आधारीय वास्तविकता के विवरण के रूप मे पेश किया जाता है तो वह भौतिक विज्ञानों के हिसाब से उपयोगी होते हुए भी सहज तर्कना के लिये अवैध ही रहता है । अतः इन तथाकथित प्रारम्भिक या मौलिक गुणों को ऐसे ऐकिक पदार्थ के रूप मे ग्रहण करना जो द्वितीयक गुणों का भी 'स्वामी हो' और इन द्वितीयक गुणों को 'व्यक्तिनिष्ठ' बताकर टाल देने की कोशिश से हम किसी भी सन्तोषजनक परिणाम पर नहीं पहुँच पाते । प्रारम्भिक गुणों का अविक अन्तिमेत्थ अथवा चरम पदार्थ के गुण मात्र होना ही आवश्यक है ।

५—अतः ऐसा लगातार होता चला आया है कि वे ही लेखक जो पदार्थ को वस्तुओं के प्रारम्भिक गुणों का तादात्म्य मानते हैं, अपने मत को एक ऐसे मत मे एकान्तरित कर लेते हैं जिसके अनुसार पदार्थ एक ऐसी अविज्ञेय इकाई होता है जिसके विषय मे हम इससे ज्यादा कुछ नहीं कह सकते हैं कि वह और चाहे कुछ क्यों

१. लॉक के मत का प्रोफेसर सिजविक द्वारा कृत समर्थन । ('फिलोसफ़ी इन्स स्कोप एण्ड रिलेशन', पृष्ठ ६३ एकएफ) । मुझे तो इस विवादग्रस्त विषय को किसी भी ऐसे सवेद्य या ज्ञान मे 'जिसमें 'गौण' या 'द्वितीयक' गुणों को उनका अर्थ संवेदना की अन्तर्वस्तु द्वारा प्राप्त होता है, 'प्राथमिक' या प्रारम्भिक गुणों की अर्थापत्ति भी इसी प्रकार होती है । असल बात तो यह है कि सवेदना न केवल (प्रक्रिया रूप मे) काठिन्य अथवा भार्दव आदि के सज्ञान का अवसरप्रदान करती है अपितु (अन्तःसार रूप मे) वह 'कठिन' और 'मृदु' का अर्थ तक भी हमे प्रदान करती है । तुलना कीजिए आगे लिखित, 'अपीयरेंस एण्ड रियलिटी', अध्याय १ ।

न हो, लेकिन वस्तुओं के व्यवहार विषयक सभी तर्क वाक्यों में जिसे पूर्वग्रहीत माना जाता है, उसके विभिन्न गुणों का वह अज्ञात 'अधस्तर' अवश्य है। इस मत के अनुसार, वस्तुओं के बहुतेरे गुण, किसी अव्याख्येय विधि द्वारा या तो स्वयं उसी के अज्ञात अधस्तर या पदार्थ के स्वरूप से ही प्रवाहित होते हैं या फिर उस सम्बन्धों से जो इस अधस्तर के अन्य वस्तुओं के अधस्तरों के साथ होते हैं।^१ तब हमारा ज्ञान, वास्तविक वस्तुओं के अज्ञात अन्तिमेतत् स्वरूप के परिणामों तक ही प्रतिबद्ध माना जाता है। तब कहा जाता है कि हम भौतिक तथा मानसिक दोनों ही प्रकार के अस्तित्ववान् पदार्थों से अनभिज्ञ हैं और उसके विशेषणों अथवा उसकी अभिव्यक्तियों मात्र को ही जानते हैं। यही बात दूसरी तरह यों कही जाती है कि हम यह जानते ही नहीं कि वस्तुएँ दरअसल हैं क्या हम तो सिर्फ यही जानते हैं कि उनका एक दूसरे पर क्या प्रभाव पड़ता है और साथ ही यह कि हमारी ज्ञानेन्द्रियों को वे कैसे प्रभावित करती हैं। उदाहरण के तौर पर यही बात लॉक के निबन्ध के उन अर्थों में प्रस्तुत की गयी है जिनमें वस्तुओं के सत्यसार पदार्थों को अन्तिमतः जान सकने की हमारी असमर्थता पर जोर दिया गया है।

लेकिन इस तरह का सर्वसामान्य फतवा या निरूपण स्पष्टतः ही गभीरतम आक्षेपों को निमन्त्रण देता है। (१) अगर हम वास्तव में किसी वस्तु के गुणों के अधस्तर के स्वरूप की अविज्ञेयता का दृढ़तापूर्वक निरूपण करने पर तुले हों तो यह जानना बड़ा कठिन होगा कि उसके अस्तित्व के निरूपण से हमारे वस्तु विषयक ज्ञान में वृद्धि कैसे हो सकती है। इस कथन का कि हम इस अधस्तर के स्वरूप से एकदम अनभिज्ञ हैं, केवल यही मतलब हो सकता है कि हम यह नहीं जानते हैं कि अनेक गुण क्योंकर एक ही वस्तु के गुण हो सकते हैं। अगर बात ऐसी ही है तो एकल वस्तु को अनेक गुण विशिष्ट अथवा युक्त बनाने में हमें क्या लाभ है यह पता नहीं लगता। हमें समझ न लेना चाहिए कि हमारे लिये यह ज्यादा अच्छा होगा कि हम एकल अधस्तर विषयक इस प्रकार के सस्वीकृत अवोध्य विचार का परित्याग कर दें जिसके अनुसार गुण स्वयं ही "अर्थाहित" माने जाते हैं, और कहने लगे कि हमारे समझने के लिये अनेक गुण मात्र ही स्वयं वस्तु हैं। पदार्थ रूप में वस्तु के उक्त एकत्व के जो उन

१. तब चर्च प्रधानतावाद पूर्वतर विकल्प होगा। आधुनिक विज्ञान पञ्चीकृत विकल्प को न्यूनाधिक रूप में उन् विचारको ने स्वीकार कर लिया है जो पदार्थिक विचार के पृष्ठपोषक हैं। उनके दृष्टिकोण से विभिन्न गुण उन सबन्धों के परिणाम हैं जो प्रत्येक पदार्थ का (अ) किसी अन्य अन्तःकार्यकर पदार्थों के साथ और (ब) विशेषतः हमारी चेतना के अज्ञात अधस्तर के साथ हुआ करते हैं।

सभी निर्णयो मे मौजूद रहता है जिनमे उसके विशेषण पूर्वविहित रहते हैं, मीन अभ्युपगम के साथ उपर्युक्त मत का मेल कैसे वैठाया जाय, इस पर हम अधिक अच्छी तरह विचार अगले अनुच्छेद मे करेंगे।

(२) एक और भी अधिक गहन कठिनाई शेष रह जाती है। वह यह कि न केवल 'गुणों का अविज्ञेय अध स्तर' ही तत्त्वमीमासीय सिद्धान्त के लिए एक अवाञ्छित विलास वस्तु है अपितु इस अध स्तर तथा उससे प्रवाहित होने वाले विशेषणों के बीच उपकल्पित सम्बन्ध का स्वरूप भी बोधगम्य नहीं है। न तो हम यह ही समझ पाते हैं कि गुणों से एकदम रहित वस्तु जगत के पदार्थ या अध स्तर, सम्भवतः क्या और कैसा होगा न यह ही कि वस्तु जगत के हमारी अनुभूति के लिए प्रस्तुत विभिन्न गुण इन अध स्तरों मे से एकाधिक से द्वितीयक परिणामों के रूप मे किस प्रकार प्रवाहित हो सकते हैं। हम कल्पना भी नहीं कर सकते कि किसी प्रकार के निर्धारित स्वरूप रहित अपनी इस समूति के बिना वस्तु पहले 'हो' ही कैसे सकती है और बाद को अपने अन्योन्य अन्त सम्बन्ध के आधार पर उनके गुणों अथवा समूति को लाक्षणिक विधाओं को वह कैसे जन्म दे सकती है। कोई वस्तु बिना किसी निर्धारित विधा में हुए बिना हो ही नहीं सकती और किसी निर्धारित विधा की दशा मे होने को ही हम उस वस्तु का गुण नामवय कहते हैं। कोई वस्तु अपने पर्यावरण से किसी विशेष विधानुसार व्यवहार किये बिना हो नहीं सकती और व्यवहार की ये विशेष विधायें ही उस वस्तु के गुण हैं। अतः हम वस्तु की समूति को अथवा उसके 'तत्' को उसकी समूति की निर्धारित विधा से अथवा उसके 'कि' या 'यत्' से विलग नहीं कर सकते न निर्धारित विधा को ऐसी वस्तु मान सकते हैं जो प्रथमोक्त के बीच आ घुसती हो अथवा प्रथमोक्त से निस्तृत होती हो तथा न प्रथमोक्त को ही ऐसी वस्तु मान सकते हैं जो पञ्चोक्त के बिना और उससे विलग मौजूद रह सकती हो। ऐसा कभी नहीं होता कि वस्तुएँ पहले हो और बाद को किसी रहस्यमय तरीके से वे गुणों से मडित हो जायें। उनके गुण तो उनके अस्तित्व की उनकी अपनी विनिष्ट विधायें मात्र हैं। जैसा कि लोट्जे ने ठीक ही लिखा है, कि ऐसे वे सब प्रयत्न जिनके द्वारा उस विधि का जिसके जरिये वस्तुओं का 'यत्' या 'कि' मात्र 'तन्मात्र' से उद्भूत होता हो सत्ता का निर्माण कैसे होता है इस प्रश्न का उत्तर देने का ही प्रयत्न है।^१ यह विचार वास्तव मे अर्थहीन तथा अनावश्यक है कि वस्तुओं का तत् अथवा सार पदार्थ, उनके यत् अथवा गुण से भी पहले होता है तथा वह ऐसी सत्ता से ही निर्मित होता है जो सत्ता अस्तित्व की न तो यह न वह, निर्धारित विधा होती है।

१. देखिए—उनकी 'मेटाफिजिक्स' के खंड १ के अध्याय १ व २

६—एतदनुसार निश्चयात्मक विज्ञान के अनेक अध्येता, वस्तुओं के दशा बाहुल्य अथवा गुण बाहुल्य के पीछे छुपे हुये पदार्थसारीय एकत्व की समग्र विचारधारा से पक्ष में नहीं हैं। यतः गुण वह सब ही हैं जो वस्तु में हमें रुचि पैदा करते हैं और अनिर्धारित व्याघाती अधःस्तर के प्रतीक भी, अतः कहा जाता है कि हमें विना किसी आडम्बर के ही मान लेना चाहिए कि वस्तु, अपने ही दशा, रसों और गुणों का प्रतिरूप है। इस दृष्टिकोण से देखने पर वस्तु ऐसी अज्ञात कुछ जिसके रहस्यमय तरीके से कुछ गुण धर्म भी हुआ करते हैं, तब नहीं रहती। वह तब स्वयं गुण धर्मों का समूह रूप ही बन जाती है। तब वह अप्रेक्षित अथवा अपरिग्रहित एतत् जिसमें उज्जता, रक्तिमा, आदि है, नहीं रह जाती अपितु स्वयं उज्जिता, रक्तिमा तथा अन्य जो कुछ भी इन्द्रियगम्य है उस सब का समूह रूप हो जाती है। प्रपञ्चपरक तत्त्वमीमांसा तथा साहचर्यवादी मनोविज्ञान दोनों ही के अनुसार वस्तु 'विशेषणो अथवा उपाधियों का गट्ठर मात्र' ही है अन्य कुछ नहीं।

जब हम पूछते हैं कि यदि 'वस्तु' स्वयं अपनी उपाधियों की श्रेणी अथवा योग मात्र ही है और उसमें ऐसा कोई अन्तर्हित एकत्व नहीं है जिसके साथ ये उपाधियाँ सलग्न हो तो वस्तुविषयक हमारी सामान्य बोलचाल किस प्रकार विपरीतार्थ ग्रहण के अनुसार गढ़ी जा सकती है, और कैसे हम सदा ऐसे कहे और सोच सकते हैं कि गुणों के इस प्रत्येक 'गट्ठर' या 'समूह' का नालिक ऐसा कुछ है, जिसके बारे में हम कह सकें कि यह गुण उसी का है, तब प्रपञ्चवादी हमें मनोविज्ञान का हवाला देकर हमारे इस प्रश्न का उत्तर देने का प्रयत्न करता है। इस तथ्य के आधार पर जिसे प्रपञ्चवाद और साहचर्यवाद भी अन्तिमेत्य मानने में सन्तुष्ट हैं—कि इन्द्रियगम्य गुण हमारे प्रत्यक्षण या प्रेक्षण हेतु निश्चित समूहों में ही प्रस्तुत हुआ करते हैं, यह कहा जाता है कि इस समूह के किन्हीं एक अंगों का ध्यान ही, अपने साहचर्य या सम्पर्क द्वारा उन अन्य गुणों के विचार को पुनर्जीवित करने के लिये पर्याप्त होता है, जो या तो उस अंगों के साथ ही साथ अथवा उसके अव्यहृत पौर्वापर्य में, हमारे सामने आते रहे हैं। इसीलिए, चूँकि, अपने प्रत्यक्षण में इस प्रकार सहचरी होने के कारण उस गुण समूह के स्वभावतः किन्तु अवैधतः हम, उस मानसिक कल्पितार्थ द्वारा जिसका छद्म ने इतना विषद् विवरण दिया है, एक ही समझा करते हैं यद्यपि वास्तव में वह समूह एक विविक्त बाहुल्य ही है। अतः वस्तु का एकत्व स्वयं अपने में ही निहित नहीं होता बल्कि हमारे द्वारा उसके प्रत्यक्षण अथवा विचारण मात्र में ही वह निहित होता है।

प्रत्यक्षण को, किसी दत्त सामग्री का निष्क्रिय सग्रहण मात्र मानने की पुराने साहचर्यवाद की भूल को बचा कर चलनेवाले इसी अभिमत का एक आधुनिकतर संस्करण यह है कि अनेकों विषयों के एक उद्देश्य का एकत्व अन्ततोगत्वा हमारे अपने

अवधानात्मक कार्यों से ही अभिसृत हुआ करता है, गुण 'एक' वस्तु के गुण इसलिए प्रतीत होते हैं कि हम अवधान के एक लक्षण में ही उन सब पर एक साथ एक रूप में ही ध्यान देते हैं। इस तर्क के अनुसार पदार्थ का वह एकत्व, जिसकी प्राप्ति सामान्य बुद्धि अपने लक्ष्यों से होना मानती है, वास्तव में उन लक्ष्यों में स्वयं परिग्रहीता मानस द्वारा ही अध्याहृत होता है। उसे जो कुछ 'दिया जाता है', वह गुणों का असम्बद्ध बाहुल्य ही होता है। उन गुणों के विभिन्न समूहों पर एक रूप में ध्यान देकर वह मानस उन समूहों को एकल वास्तविकता के विशेषणों में परिवर्तित कर देता है। काष्ठ के सिद्धान्त का भी सार यही है। उस सिद्धान्त के अनुसार पदार्थ की 'सकल्पना' 'सप्रत्यक्ष अथवा अभिवोध के सश्लेषणात्मक एकत्व' का केवल एक रूप ही है अर्थात् वह प्रक्रिया जिसके द्वारा हम अपने अवधानात्मक कार्यों के एकत्व का प्रक्षेप उनके लक्ष्यों में किया करते हैं और इस प्रकार उन सबके से, जो हमें दिये जाने के समय दुर्यवस्थित हुआ करते हैं, अपने विचारों के लिये एक व्यवस्थित सत्ता की सृष्टि कर लिया करते हैं। सिद्धान्त काष्ठ का अभिमत, जिसके उद्भव का उद्देश्य ह्यूम के साहचर्यवाद का नकारण करना था, ह्यूम के अभिमत से उस जोर के कारण ही भिन्न माना जाता है जो वह प्रत्यक्षण में वर्तमान व्यक्तिनिष्ठ अभिविधि विषयक तत्त्व पर सही, ही देता है। काष्ठ और ह्यूम दोनों ही के सिद्धान्त इस मुख्य विषय पर सहमत हैं कि ऐंद्रिक प्रत्यक्षण के विभिन्न गुणों को एकसूत्र में पिरोकर एक वस्तु बना देने वाला चिन्तन एक व्यक्तिनिष्ठ चिन्तन होता है। ह्यूम के अभिव्यक्तिपूर्ण शब्दों में 'मानसी कल्पना'^१।

वर्तमान अनुसन्धान के सिलसिले में इस अभिमत के मनोवैज्ञानिक पहलुओं से हमारा कोई भी सीधा सरोकार नहीं है। हमारी समस्या यह नहीं है कि ठीक ठीक किस पदक्रमानुसार मन अपने लक्ष्यों में उस एकत्व की, जो वास्तव में, उनमें नहीं हुआ करता, 'व्याज कल्पना' कर लिया करता है, बल्कि हमारी समस्या तो यह है कि क्या वास्तव में, असम्बद्ध अनेक गुणों में मन द्वारा व्याज कल्पित इस एकत्व की सकल्पना, अन्ततोगत्वा स्वयं बोधगम्य है भी या नहीं। इस प्रकार तत्त्वमीमासीय-वाद पद के क्षेत्र को संकरित करके निम्नलिखित प्रश्न में ही सीमित किया जा सकता

१. जो पाठक काष्ठ के अभिमत का व्योरेधार अध्ययन करना चाहते हों वे ज्ञ-८ की अपनी पुस्तक 'प्रोलेगोमिना टु दि स्टडी ऑफ़ एनी क्वांटर सेटाफिजिक्' से अपना अध्ययन प्रारम्भ कर सकते हैं। वे लोग भी जो 'क्रिस्टीक ऑफ़ प्योर रीजन' को अत्यधिक निखरा और तकनीकी पाते हैं उस पुस्तक के अध्ययन से लाभान्वित हो सकते हैं। उपर्युक्त पुस्तक का आधुनिकतम और सस्ते से सस्ता अनुवाद, ओपन कोर्ट पब्लिशिंग कम्पनी द्वारा प्रकाशित दर्शन शास्त्रीय पुस्तक माला में शामिल है।

है, क्या हम बोधगम्य रूप से यह कह सकते हैं कि वस्तु वास्तव में उन गुणों की एक सख्या मात्र है जो स्वभावतः सहज रूप से सम्बद्ध नहीं होते और जिन्हें हम स्वेच्छया, जवर्दस्ती अपने मतलब के लिये एक समझा करते हैं ?^१ दूसरे शब्दों में क्या हम कह सकते हैं कि वस्तु अपने गुणों की तादात्म्य हुआ करती है यदि उन गुणों को एक योग अथवा पुञ्ज रूप में लिया जाय और उनमें इससे अधिक ऐसे एकत्व का जिसे पुराना तत्त्वदर्शन पदार्थ नाम से अभिहित करता है, अध्याहार, तथ्यों के साथ लगाया हुआ हमारा अपना मानसिक पुछल्ला मात्र है ?

अब दो विचार्य बातें ऐसी हमारे सामने रह जाती हैं—दोनों ही सिद्धान्ततः मिलाकर एक की जा सकती हैं जो वस्तु को अपने गुणों का—यदि उन गुणों को विविक्त रूप में देखा जाय तो तादात्म्य मानने में बाधक है। (१) इसमें तो कोई सन्देह ही नहीं हो सकता कि ऐसा कहना अधिकांशतः सही है कि गुणों का एकदत्त समूह हमें किसी एक वस्तु का गुण रूप इसलिए भासता है कि हम उन गुणों पर एक रूप में ही ध्यान देते हैं, और फिर अवधान का निश्चयन निःसन्देह हमारे अपने व्यक्ति-निष्ठ हितों द्वारा ही होता है। इसी बात को और अच्छी तरह कहा जाय तो कह सकते हैं कि वह अवधान हमारे अपने व्यक्तिनिष्ठ हितों की ही अभिव्यक्ति होता है। लेकिन इन बातों से यह जरा-सा भी सिद्ध नहीं होता कि अवधान एकदम कोई स्वेच्छ या बिल्कुल मनमानी चीज है। अगर हम किसी गुण समूह को केवल इसलिए एक वस्तु मानते हैं क्योंकि हम उनके प्रति एक रूप में ही अवहित होते हैं, तो उसके साथ-साथ यह भी सही है कि उनके प्रति हम एकरूप में इसलिए अनहित होते हैं क्योंकि वे एक रूप में ही हमारे व्यक्तिनिष्ठ हितों अथवा प्रयोजनों के प्रति क्रियाशील और प्रभावी होते हैं। इस प्रकार के गुण समूह को एक घोषित करने में हम किस विगिण्ट हित पर विचार करते हैं और किस हित में हम उसके प्रति अवहित होते हैं, यह बातें अधिकांशतः उस समूह के गुणों से स्वतन्त्र भी हो सकती हैं। लेकिन यह तथ्य भी, इस हित के सम्बन्ध में उपर्युक्त गुण समूह एक रूप से ही क्रियावान् है न तो कोई 'काल्पनिक' बात ही है न हमारे अपने विचार की सृष्टि ही। वह स्वयं समूह के स्वरूप की ही अभिव्यक्ति है और हमारे मन की उसे अपेक्षा नहीं होती उसके बिना ही वह उसी माने में स्वतन्त्र होता है कि जिस माने में किसी समूह के किसी एकल अंग का अस्तित्व और स्वभाव उस समूह से स्वतन्त्र होता है 'दत्त' में एकल गुण का अध्याहार करना तथा 'एकल

१. 'मनमाने तीर' पर अथवा 'स्वेच्छ रूप' में इसलिए कि आधुनिक समग्र मनोविज्ञान के प्रबल समर्थनानुसार हमारे अवधान का ही निरोधन ही यह निर्धारित करता है कि कौन से गुण एक साथ प्रयुक्त किये जायें, और इस तरह पर वे गुण 'सहचारी' बन जाते हैं।

समूह में सभीभूत गुणों का 'मानस कार्य' बतलाना कोई माने नहीं रखता। एक तरह से तो दोनों ही 'मानस कार्य' हैं और दूसरी तरह देखा जाय तो वे दोनों 'दत्त' के स्वरूप की अभिव्यक्ति भी हैं।^१

(२) किसी वस्तु के गुण समूह मात्र को उस वस्तु का ही तादात्म्य मान बैठने की अपर्याप्ता तब और भी स्पष्ट हो जाती है जब इस बात पर विचार किया जाता है कि उस गुण समूह में क्या-क्या होना जरूरी है। जाहिरा तौर पर यह गुण समूह अपनी पूर्ण सकलता में अनुभूति के किसी भी क्षण पर समुपस्थित नहीं पाया जाता क्योंकि जिन्हें हम वस्तु के गुण कहते हैं उनमें से अधिकांश केवल वे तरीके होते हैं जिनके अनुसार वह 'वस्तु' बहुत सी अन्य वस्तुओं की उपस्थिति में व्यवहार करती है यानी विभिन्न उद्दीपकों पर होने वाली प्रतिक्रिया के तरीके। किसी 'वस्तु' के अस्तित्व के किसी भी क्षण में वास्तव में उस वस्तु के सम्भाव्य उद्दीपनों में से कुछ पर ही उस गुण समूह की प्रतिक्रिया हुआ करती है और इस प्रकार उसके कुछ गुण ही प्रकाश में आ पाते हैं। उसके गुणों का बिचाल अविकाश तो उन तरीकों के, जिन्हें लॉक 'शक्तियाँ' कहकर पुकारता है, रूप में अन्तर्हित रहता है जिनके अनुसार वह वस्तु किसी भी क्षण पर व्यवहार करती अगर वे परिस्थितियाँ जो उस क्षण अनुपस्थित हैं—पूरी हो जाती। इस प्रकार वस्तु जिसमें हम कई विषयों का अध्ययन उसके गुणों के रूप में किया करते हैं कभी भी स्वयं उन विषयों का समूह मात्र वास्तव में नहीं होती। घास हरी होती है लेकिन अँधेरे में उसकी हरीतिमा तथ्य रूप में नहीं होती। सूरज मोम को पिघला सकता है, और उसकी यह सामर्थ्य उसका स्थिर गुण कही जाती है लेकिन सूरज मोम को वास्तव में तब तक नहीं पिघला पाता जब तक मोम वास्तव में उसके सामने मौजूद न हो तथा और भी अन्य परिस्थितियाँ उस जगह मौजूद न हों। कोई आदमी स्वभावतः गर्म मिजाज का हो सकता है लेकिन अपने अस्तित्व के प्रत्येक क्षण में वह वस्तु उत्तेजना से उबलता नहीं रहा करता। हाँ उत्तेजना दिलाये जाने पर तुरन्त उबल पड़ने के लिये तैयार वह जरूर हो सकता है। इसी तरह किसी वस्तु के

१. मनोविज्ञान शास्त्र में यह बात, आधुनिक लेखकों द्वारा परिग्रहण अथवा प्रत्यक्षण की प्रक्रिया के, समग्र साहचर्यवादी विवरण को रद्द कर दिये जाने के कारण और भी स्पष्ट हो गयी है। इस विवरण के अनुसार किसी वस्तु के प्रत्यक्षण का समग्र रूप में प्रत्यक्षण का अर्थ होता है संवेदना के अन्तर्गत वस्तु के किसी एक गुण की वास्तविक समुपस्थिति और उसके साथ अन्य गुणों के विचारों की साहचर्य द्वारा पुनः स्थापना। वस्तु के निर्णायक अंगों के प्रत्यक्षण मात्र से भिन्न, समग्र के प्रत्यक्षण विषयक आधुनिक सिद्धान्त के लिये, स्टाउट लिखित 'एनैलिटिक साइकालॉजी', खंड १, अध्याय ३ अथवा 'मैन्युअल ऑफ साइकालॉजी', खंड १, अध्याय ३ देखिए।

अधिकांश गुण भी सभाव्यता मात्र ही होते हैं। किन्हीं निर्धारित विशिष्ट परिस्थितियों में जिनकी पूर्ति या प्राप्ति वास्तविक अस्तित्व की अवस्था में हो सकती हो या न हो सकती हो अमुक प्रकार से व्यवहार करने या न करने का स्वभाव किसी भी वस्तु का होता है। इस प्रकार गुणों के जिस समूह या समुदाय के साथ प्रपञ्चवाद किसी वस्तु का तादात्म्य स्थापित करता है उस समुदाय या समूह का स्वयं उस रूप में कोई अस्तित्व ही नहीं होता। यह समग्रत्व ठीक उन्नी प्रकार से एक 'मानसिक कल्पना' होता है जिस तरह उस समुदाय का वह एकत्व जिसका अभ्याहार हम उस समग्र में किया करते हैं। ऐसा होने पर भी, वस्तु का अस्तित्व वस्तु के गुणों के प्रधानतः केवल सभाव्यता मात्र होने के कारण ही नष्ट नहीं हो जाता। वस्तु तो वस्तुतः मौजूद होती ही है और किसी तरह इन सभाव्यताओं से अलङ्घ्य या विरोधित भी रहती है। और उस कारण के आधार पर ही उसके अस्तित्व को, किसी समुदाय, अथवा घटनाओं के समग्र की वास्तविक मिष्टि का तादात्म्य नहीं बताया जा सकता, एक और शर्त के तौर पर हम यह भी कह सकते हैं कि इन सभाव्यताओं की संख्या अनिवारित अथवा अनन्त भी हो सकती है और उसमें न केवल वे तरीके ही शामिल हो सकते हैं, जिनके अनुसार वह वस्तु व्यवहार कर चुकी है अथवा अभी अनुपस्थिति परिस्थितियों के उपस्थित हो जाने पर वह आगे चलकर व्यवहार करेगी। अपितु वे तरीके भी जिनके अनुसार वह उस अवस्था में व्यवहार करेगी, जब वे परिस्थितियाँ पैदा हो जायें तो वास्तविक अस्तित्व में कभी भी परिनिष्ठ नहीं होती। किन्तु ज्योंही पूर्वगत् तर्कना की सार्थकता पूरी तरह समझ में आ जाती है त्यों ही जाहिर हो जाता है कि वह पूर्वगत् तर्कना स्वयं इस धारणा को शान्त करने में समर्थ है कि किसी वस्तु का तादात्म्य केवल वस्तुतः वर्तमान इन्द्रियगम्य गुणों के किसी समूह के साथ ही स्थापित किया जा सकता है। वस्तुओं की सत्ता की खोज हमें इन्द्रियगम्य गुणों के समूह के वास्तविक अस्तित्व में न करके उस नियम अथवा उन नियमों में करनी होगी जो उन गुणों का निर्धारण करते हो जो परिवर्तमान परिस्थितियों के विभिन्न कुलकों की उपस्थिति के परिणामस्वरूप हमारे सामने आये या आ सकें।^१

१. यह बात वस्तुओं के तथाकथित प्राथमिक या प्रारंभिक गुणों के विषय में भी उतनी ही सही है जितनी कि अन्य गुणों के सम्बन्ध में। तदनुसार किसी सरक्षी पदार्थ व्यवस्था विषयक द्रव्यमान और गतिज ऊर्जा, सही तौर पर उन तरीकों के नाम हैं जिनके अनुसार वह व्यवस्था किन्हीं निर्धारित परिस्थितियों में व्यवहार करेगी न कि उन उन व्यवहार विधाओं में जो उसके अस्तित्व काल में लगातार, आवश्यक रूप से तथा वस्तुतः प्रकट दृश्यमान हुआ करती हैं। गति विषयक नियम भी इसी

७—इस प्रकार की बातें हमें मजबूर करती है कि हम किसी वस्तु के विभिन्न दशाओं को सामूहिक रूप में लेकर उनके अनुक्रम के अनुसार उसके सार पदार्थ या उसकी सत्ता का पता लगाने का प्रयत्न ही न करें । घटना विकास क्रमवाद अथवा प्रपञ्चवाद को कार्ययोग बनाने के लिये हमें कम से कम इतना कहने के लिये तो मजबूर ही होना पड़ता है कि वह वस्तु अथवा पदार्थ जिसमें विभिन्न विशेषणों या गुणों का अध्याहार किया जाता है 'उसकी दशाओं का कानून अथवा नियम' होता है अथवा 'उसके विभिन्न गुणों के सम्बन्धों की विधा ।' स्पष्ट होता है कि इस तरह की परिभाषा उन दोनों परिभाषाओं की अपेक्षा जिन्हें हमने अभी अभी खारिज किया है बहुत अधिक सुविधापूर्ण है । गुणों के एक अज्ञात अधोस्तर के रूप में वस्तु की परिकल्पना की अपेक्षा वह कहीं अधिक श्रेष्ठ है इसलिये है क्योंकि उसमें वस्तु जगत विषयक उस भ्रान्त धारणा की एकदम जरूरत नहीं होती जिसके अनुसार वस्तुएँ किसी निर्धारित तरीके के बिना ही आ मौजूद होती हैं और अस्तित्व के निर्धारित तरीके वाद में वे वापस में लौट करती हैं । किसी कानून या नियम का, जो उन घटनाओं का ही जिनके द्वारा उसकी ससिद्धि या प्राप्ति हो, एक समूह मात्र नहीं होता, घटनाओं की उस शृंखला के अलावा, जो उसके अनुरूप है, अपना कोई अलग अस्तित्व नहीं हुआ करता । इसके साथ साथ ही हर एक नियम या कानून सभाव्यताओं का व्योरा मात्र हुआ करता है, यानी ऐसा सूत्र जो उन दिशाओं का निर्देश करता है जिनका अनुगमन, घटनाचक्र अवश्य ही करेगा यदि कुछ निर्धारित परिस्थितियाँ कार्य कर रही हों । कोई भी नियम या कानून वस्तुतः प्रेक्षित अनुक्रमों का पञ्जीयन मात्र नहीं होता ।^१ इसीलिए जब हम किसी वस्तु

तरह के उन सोपाधिक कथनों का नाम है । जो उस तरीके की बतलाते हैं जिसके अन्तर्गत हमारे विश्वासानुसार, किन्हीं विशिष्ट परिस्थितियों में कण गतिमान होते हैं । वह सिद्धान्त जिसके अनुसार भौतिक जगत् की सब घटनाएँ वस्तुतः गतिरूप मानी जाती हैं एक खास बर्बर प्रकार की तत्त्वमीमांसीय भूल पर ही आधारित है । देखिए । स्टाको कृत 'कॉन्सेप्ट्स एण्ड थियरीज ऑफ़ मॉडर्न फिजिक्स', अध्याय १०, १२ ।

१. इस प्रकार उदाहरणार्थ, हमारे आधुनिक यांत्रिक विज्ञान का 'गति विषयक प्रथम नियम' जैसा भौतिक प्रमेय भी, निश्चित रूप से एक ऐसा कथन है जो बतलाता है कि किसी एक ऐसी परिस्थिति में, जो जहाँ तक हमें पता है कभी भी वस्तुतः पूर्ण नहीं हो सकती, वस्तुओं का व्यवहार किस प्रकार का होगा । वस्तु क्योंकि 'अपनी दशाओं का नियम' कही जाती है, इस वारे में देखिए लोत्जे कृत 'मेटाफिजिक्स' १, ३, ३२, एफएफ. (अंग्रेजी अनु०, खण्ड १, पृ० ८८ एफएफ.) तथा एल. टी. हॉबहाउस कृत 'दि थियरी ऑफ़ नालेज', पृष्ठ ५४५ से ५५७ ।

को उसकी अपनी दशाओं का नियम कहकर पुकारते हैं तब पिछले पैराग्राफ में वर्णित इस कठिनाई को हम बरका जाते हैं कि वस्तु की दशाओं का संग्रह एक दत्त समूह के रूप में मूलतः कभी भी मौजूद नहीं रहता। अतः सामान्य कार्यकर प्रयोजनों के लिये यह परिभाषा संभवतः एक सतोपजनक परिभाषा ही बन गई है।

लेकिन फिर भी इतना तो स्पष्ट ही दीखता है कि वस्तु को अपनी दशाओं का नियम या कानून बताते समय हम तत्त्वमीमांसा की पदार्थ के एकत्व विषयक समस्या का हल निकाले बिना ही, पारायण मात्र किया करते हैं। क्योंकि जब हम इस छोटी सी कठिनाई पर ज्यादा ध्यान नहीं देना चाहते जिसके अनुसार हमारे लिए ऐसे किसी एकल नियम का ढूँढ निकालना असंभव हो जाय जिसके अन्तर्गत वे सब तरीके आ जायें जिनके अनुसार एक वस्तु की प्रतिक्रिया अन्य वस्तुओं पर हुआ करती है, तब हमारे लिये यह उचित हो जाता है कि हम वस्तु की दशाओं विषयक नियमों का बहुवचन में जिक्र करें और उन्हें एक न बतावे। अतः तब हमारे सामने वस्तु की सत्ता विषयक दो स्पष्ट तत्त्व अथवा पहलू रह जाते हैं यानी वस्तु की पौर्वापर दशाएँ तथा उनकी पौर्वापर्य विषयक नियम। किन्तु इन दोनों पहलुओं को मिलाकर एक कैसे किया जाय इस कठिनाई का कोई हल उपर्युक्त सिद्धान्त हमें नहीं बतलाता। एक ओर तो वस्तु की दशाओं का वैविध्य तथा बाहुल्य हमारे सामने मौजूद होता है और दूसरी ओर इन दशाओं या गुणों को जोड़नेवाले नियम के रूप में इनका एकत्व। लेकिन किस तरह यह वैविध्य इस एकत्व में ओत-प्रोत रहता है अथवा कैसे यह एकत्व उस वैविध्य का अधिपति हो सकता है यह बात हमें पहले ही की तरह इस सिद्धान्त के बाद भी, अज्ञात ही रहती है। और इस प्रकार फिर पदार्थ विषयक पुरानी समस्या फिर हमारे सामने ज्यों की त्यों आ मौजूद होती है। बहुल-गुण किसी न किसी तरह भी किसी एकल वस्तु के ही गुण होना चाहिए लेकिन एक और अनेक के संयोग अथवा एकत्व की कल्पना की कैसे जाय ? १

१. श्री हॉबहाउस का ख्याल है कि (गत उद्धरण का पृष्ठ ५४१ एफ.एफ.) इस पहली का हल केवल यही है कि उन गुणों को ही एक 'पदार्थ', के गुण माना जाये जो एक ही स्थान या अवकाश में अवस्थित रूप में एक साथ ही अवबुद्ध हो। एक-एक शरीरी वस्तु कहने में हमारा क्या अभिप्राय होता है इस बात के कार्यकर या काम चलाऊ निष्कर्ष के रूप में हॉबहाउस का यह कथन सन्तोषजनक प्रतीत होता है और हॉबहाउस के साथ-साथ खुद बखुद हम में से अनेक लोगों के दिमाग में भी यही बात शायद आई भी हो। लेकिन इससे इस अत्यधिक मौलिक प्रश्न का कि किसी दृश्यकाश का तादात्म्य किसी छोटे से स्मृत्याकाश से कैसे बैठाया जा

लेकिन इस मौके पर लीजिटज^१ के इस मत से कि एकत्व अनन्त बाहुल्य को अपने में धारणा करके भी अपने एक स्वरूप को केवल एक ही तरीके से नष्ट नहीं करता और वह तरीका है प्रातिनिध्य का—इस उलझन को दूर करने में कुछ सहायता मिलती-सी प्रतीत होती है। अनुभव से वास्तव में भी, हमें केवल एक ही उदाहरण ऐसा मिलता है जिसमें एकत्व व्योरो की अनन्त बहुलता का समावेश अथवा सम्पर्क करके भी निःसंशय एक बना रहता है और वह है स्वयं हमारी अनुभूति का गठन। यह हम इसलिये कहते हैं कि हमारी एकल अनुभूति में नियमपूर्वक अनेको मानसिक दशार्थों का समावेश रहता है जिनमें 'नाभिक' और 'पार्श्विक' दोनों ही प्रकार की दशाये शामिल रहती हैं साथ ही युगपदीय और पूर्वापर दशाये भी इन सब का अनुभव उनके इस वैविध्य के बावजूद, हमें एक एकल समय के रूप में ही होता है और वह इसलिये कि वे सब दशायें किसी एक सगत प्रयोजन अथवा हित को व्यक्त करती हैं और किसी विशिष्ट या अनन्य हितपरक भावना द्वारा निर्धारित इस प्रकार का चेतनापूर्ण एकत्व ही एक वह उदाहरण है जिसकी ओर हम तब तब अगुलि निर्देश कर सकते हैं जब हमें वास्तविक उदाहरण द्वारा यह दिखाना हो कि अनेक एक ही समय किस प्रकार एक हो सकता है। यदि हम वस्तु के गुणों और उन गुणों के सम्बन्धों विषयक नियम के पारस्परिक सम्बन्ध को उसी प्रकार

सकता है कोई समाधान नहीं होता न यही नालूम होता है कि ऐसा करने का कारण या उद्देश्य क्या है। श्री हॉबहाउस तो प्रत्येक व्यस्क प्रेक्षण में 'दत्त' तादात्म्य से ही संतुष्ट हैं लेकिन उनकी संतुष्टि का उद्भव मुझे तो उनके द्वारा दिये गये इस उत्तम विवरण से ही हुआ लगता है जिसके अनुसार दृश्य और स्पर्श आकाशों के पारस्परिक सम्बन्ध का आधार मेरे अपने शरीर का, और भी अधिक आदि-कालीन अवबोध द्वारा एक भावित एकत्व के रूप में ग्रहण किया जाना है। अगर बात ऐसी हो तो 'पदार्थ के एकत्व' का अन्तिमेत्य खेत उस गहराई के जहाँ तक कि श्री हॉबहाउस जाना चाहते हैं, और भी अधिक नीचे जाकर ढूँढ़ना होगा। फिर भी पूछना पड़ेगा कि, यदि उनके वयान को अन्तिमेत्य मान लिया जाये तो क्या पदार्थों को अवकाश या आकाश का तादात्म्य तब न मानना होगा? उन कठिनाइयों की जानकारी के लिये जो तब उठ खड़ी होती हैं जब आप कहते हैं कि पदार्थ ही आकाश है, साथ ही साथ उसका गुण भरने वाला गुण पूरक या गौण व्याप्य भी—देखिए 'अपीयेरेन्स एण्ड रियालिटी', अ० २, पृ० १९, २० प्रथम संस्करण।

१. देखिए—मोनाडोलॉजी—८-१६, ५७-६२।

ग्रहण कर सके जिस प्रकार कि हम अपने वैयक्तिक हितों के मूर्त रूप कार्यों की विशद शृंखला और स्वयं इस हित को जो अपने एकत्व के कारण उस शृंखला को एकत्व की भावना प्रदान करता है एक रूप में ग्रहण करते हैं तो सैद्धान्तिक रूप से यह बात हमारी समझ में आसानी से आ जायगी कि अनेक गुण किस प्रकार एक वस्तु में व्याप्त रह सकते हैं। उस दशा में वह वस्तु एक वैयक्तिक अथवा एकल अनुभूति का ऐसी मूर्त रूप होगी जो किसी अनन्य व्यक्तिनिष्ठ हित द्वारा निर्धारित हुआ है और इसीलिए उसमें अव्यवहृत भावनाजन्य एकत्व भी पाया जायेगा, उसके अनेक गुण उन्हीं ज्ञान में उसके 'अपने होंगे' जिस मान में कि अव्यवहृत अनुभूति द्वारा इस प्रकार एकीकृत अनुभूति के विभिन्न घटक उनके द्वारा घटित एकल अनुभूति के अपने घटक कहे जाते हैं। और इस प्रकार वास्तविकता के सामान्य स्वरूप की आदर्शवादी व्याख्या में हमें पदार्थ और गुण सम्बन्धी समस्या का हल प्राप्त हो सकेगा।

अब यह अच्छी तरह स्पष्ट हो जाता है कि वस्तु जगत सम्बन्धी पूर्व वैज्ञानिक दृष्टिकोण में उपर्युक्त आदर्शवादी हल अकुर रूप में पहले से ही मौजूद है। इस बात में अब सन्देह की गुंजायश कम ही हो सकती है कि वस्तु के गुण वास्तव्य के विपरीत उसके एकत्व विषयक हमारा मौलिक विचार होने उन सभी गुण समूहों में जो हमारे अपने किसी हित के सम्बन्ध में हमें किसी एक क्रिया रूप में प्रभावित करते हैं उसी प्रकार के बोधगम्य एकत्व का 'अन्तःप्रवेश' करा देने से प्राप्त होता है जिस प्रकार के एकत्व हमें अपने भीतर तथा अपने दूसरे साथियों में मौजूद रहना स्वयं मानते हैं। ज्यों-ज्यों हम आगे बढ़ेंगे त्यों-त्यों हमें ऐसे अनेक अवसर आयेंगे जिनसे हमें उस विशाल सीमा का पता चलता रहेगा जहाँ तक जगत् सम्बन्धी पूर्व वैज्ञानिक दृष्टिकोण अस्तित्व विषयक अपनी अभिव्यक्ति के विषय में हमारे अपने ही वैयक्तिक निबन्धों पर आधारित है। और शनैः शनैः हमें यह भी पता चल जायगा कि व्यवस्थित आदर्शवाद वास्तविकता की उस मानवतापरक अभिव्यक्ति के जो मनुष्य के अपने आस-पड़ोस की हर एक बात को अपने लिए बोधगम्य बना लेने के, सभी प्रयत्नों में निहित रहा करती है। सगत और वैचारिक रूप में और भी अधिक आगे बढ़ा ले जाने का ही एक प्रयत्न है। परिणामस्वरूप यह कहा जा सकता है कि यदि एक पदार्थ विषयक समस्या के प्रति हमारा सामान्य रुख ग्राह्य माना जाय तो वही वस्तु जिसे हमने व्यष्ट अनुभूति कहकर पुकारा है सही मानो में 'पदार्थ' या 'सार पदार्थ' नाम से अभिहित की जा सकती है और यदि 'पदार्थ' शब्द दार्शनिक शब्दावली में बनाये रखना जरूरी है तो, ऐसी अनुभूतियाँ उसी हद तक जहाँ तक वे सहीतौर पर व्यष्ट हैं 'पदार्थ' ही कही जायगी। इस प्रकार अन्ततोगत्वा हमें उस विभेद तक जा पहुँचना चाहिए जिसके द्वारा वह एक अनन्त या अनिश्चित पदार्थ जिससे वास्तविकता का समग्र

वनता है और वे शान्त या निर्धारित किन्तु अपूर्ण पदार्थ जो उसके उपांग या कारक है पहचाने जा सकते हैं ।

फिर एक बार हमें याद रखना होगा कि चूँकि सामान्य रूप से हम उसी गुण समूह को एक कहते हैं जिसकी क्रिया हमारे हितों पर एक रूप से होती है और उन हितों के विषय में हमारी अन्तर्दृष्टि भी सीमित और भ्रान्त हुआ करती है अतः किसी एक पदार्थ में उसकी 'दशा' रूप से अव्याहृत गुण समूह की हमारे द्वारा निर्धारित सीमाये भी न्यूनानधिक मनमानी ही होगी और हमारी अपनी वास्तविक अन्तर्दृष्टि की मात्रा पर निर्भर भी । हो सकता है कि एक ही वस्तु की दशाओं के रूप में हम ऐसे गुणों को एक रूप में समुहित कर दें जो गहनतर अन्तर्दृष्टि के सामने परस्पर असम्बद्ध दीखें । इसी प्रकार इसके विपरीत भी हो सकता है । अन्तर्गतता जो कुछ भी है अगर वह किसी एकल सग्लिष्ट आत्मनिर्धारित व्यवस्था के अन्तर्गत आ जाता है तो यह स्पष्ट है, कि सच्ची से कहा जाय तो अन्तिमेत्य रूप से केवल एक ही पदार्थ बाकी रह जायगा—व्यवस्था का या तन्त्र का खुद अपना केन्द्रीय रूप या नियम—जिसके सभी अधीनस्थ पहलू या अस्तित्व के भाग, गुण अथवा विशेषता रूप होंगे ।

८—सम्बन्ध विषयक समस्या —पदार्थ और उसके गुणों की समस्या से कहीं अधिक उल्लेखनभरी समस्या वह है जो पूर्व वैज्ञानिक काल की इस पूर्वमान्यता से पैदा होती है कि दुनियाँ 'परस्पर सम्बद्ध' वस्तुओं से बनी है । सम्बन्ध विषयक यह समस्या तब और भी अधिक जोर से सामने आती है जब पदार्थ तथा गुण सम्बन्धी विवेचन से यह व्यक्त होता है कि जिन्हें हम वस्तुओं के गुण कहते हैं वे सब ही या तो हमारे प्रेक्षक अंगों के साथ के या अन्य वस्तुओं के साथ के अपने सम्बन्धों पर निर्भर होते हैं । विलकुल साधारण रूप से यही बात यदि कही जाय तो समस्या का रूप यह हो जाता है, वस्तुओं का आपस में कई तरह का सम्बन्ध हुआ करता है और जिन्हें हम साधारणतया उन वस्तुओं में से प्रत्येक के गुण कहते हैं वे गुण निर्भर होते हैं (ध) अन्य वस्तुओं के साथ अपने सम्बन्ध की विधाओं पर (आ) तथा हमारे प्रेक्षक या परिग्राहक अंगों के साथ उनके सम्बन्ध पर । साथ ही साथ एक ही वस्तु के विभिन्न गुणों का पारस्परिक सम्बन्ध भी रहता ही है । गिनती प्रारम्भ करने के लिये कहा जा सकता है कि उन सब में सबसे पहले तो तादात्म्य और विभेद का सम्बन्ध होता है । सबमें एक ऐसा सामान्य स्वरूप तो मौजूद रहता ही है जिसके द्वारा उनकी तुलना उन विशिष्ट तरीकों के सम्बन्ध में की जा सकती है जिसके द्वारा वे अपने स्वरूप को व्यक्त करते हैं और तदनुसार एक दूसरे के तादात्म्य होते हैं, इसके अतिरिक्त विभेद विषयक सम्बन्ध की सहायता से उनमें से हर एक को अलग-अलग किया जा सकता है, और यह जाना भी जा सकता है । इसके साथ ही, एक ही वस्तु के अनेकों गुण

परस्पर अन्त सम्बद्ध भी हुआ करते हैं जैसा कि हम पहले देख चुके हैं। इस सम्बन्ध विषयक कई विशिष्ट नियम अथवा विधाये भी होती हैं जिनसे आसपास की परिस्थितियों में होनेवाले परिवर्तनों के कारण उनके व्यवहार में हुये परिवर्तनों का परिचय मिलता है।

अतः जब प्रपञ्चवाद अथवा घटना-क्रिया विज्ञानवाद वस्तुओं में पार्श्विक या सारभूत एकत्व का निराकरण करता है तब उनके लिये वस्तुजगत का तादात्म्य गुणों के अन्योन्य सम्बन्ध के साथ बैठाना आवश्यक हो जाता है जैसा कि हम पहले ही देख चुके हैं। लेकिन अब प्रश्न यह उठता है कि सम्बन्धगत गुणों की परिकल्पना हमारी समझ में आयेगी कैसे? क्या एक ओर हम सभी गुणों को सम्बन्धों के रूप में या सभी सम्बन्धों को गुणों के रूप में घटित कर सकते हैं अथवा दूसरी ओर क्या हम किसी ऐसे वागव्यय प्रत्यय की कल्पना उस तरीके के बारे में कर सकते हैं जिसके द्वारा कोई एकल समग्र अथवा व्यवस्था या क्रम इन दोनों के संयोग से बनाया जा सकता हो? सम्बन्ध विषय से सम्बद्ध अत्यन्त किन्तु अपेक्षतया द्वितीयक महत्त्व की अन्य समस्याये भी यद्यपि हैं—उदाहरण के लिये जैसे, अन्तिमेत्यतया अलघुकरणीय प्रकार के सम्बन्धों की सहायका प्रश्न किन्तु इस पुस्तक की विषय परिधि इजाजत नहीं देती कि केन्द्रीय कठिनाई के सक्षिप्त विवेचन के अतिरिक्त और किसी बात पर उसके अन्तर्गत विचार किया जा सके। विभिन्न विकल्पो से हम उनके क्रमानुसार ही विचार करेंगे।

(१) दार्शनिकगण, गुणों और सम्बन्धों, दोनों को लेकर उन्हें क्रमबद्ध करने की कठिनाई से बचने के लिये प्रायः अपनी प्रति स्थापना के एक अंग को एकदम दबा जाने के लोभ में पड़ते रहे हैं। अतः एक ओर तो यह कहा जाता रहा है, कि वास्तविक वस्तु-जगत केवल सीधे-सादे और परस्पर असम्बद्ध गुणों से ही बना है तथा जिन्हें हम इन गुणों के पारस्परिक सम्बन्ध बताते हैं, वे उन गुणों का परिग्रहण करने के हमारे व्यक्ति-निष्ठ तरीके मात्र हैं। दूसरी ओर यह भी सुझाव रखा गया है कि वास्तविक जगत में सम्बन्धों के अतिरिक्त शायद और कुछ भी नहीं तथा जिन्हें हम विभिन्न प्रकार के गुण कहते हैं वे सम्बन्धों के रूपों के अतिरिक्त और कुछ नहीं हैं। लेकिन इन दोनों दृष्टिकोणों में से कोई दृष्टिकोण गम्भीर रूप से ग्राह्य नहीं मालूम होता।

यद्यपि (अ) वास्तविकता का निर्माण सम्बन्ध मात्र द्वारा ही नहीं हो सकता। प्रत्येक सम्बन्ध में ऐसे दो या अधिक पदों का अन्तर्हित रहना आवश्यक है जो परस्पर सम्बद्ध हों। किन्तु इन पदों की सृष्टि सम्बन्ध स्वयं नहीं कर सकता। प्रत्येक सम्बन्ध में, पदों का उस सम्बन्ध के पद होने के गुण मात्र के अतिरिक्त स्वयं अपना भी कोई स्वरूप हुआ करता है। एक सीधे-सादे उदाहरण की तौर पर अगर ले तो किसी क्रमबद्ध सत्या की श्रृंखला के पूर्वोपर पद स्वयं क्रमबद्ध श्रृंखला में अपनी निर्धारित

स्थित के अतिरिक्त और कुछ व्यक्त नहीं करते। लेकिन जब उन पदों का प्रयोग शृंखला-वद्ध क्रम में वर्तमान किसी सार पदार्थ की वास्तविक व्यवस्था को व्यक्त करने के लिए किया जाता है तब इस सार पदार्थ (इ) की दृष्टि किसी क्रमवद्ध शृंखला के पदों की व्यवस्थावद्ध कर देने से नहीं होती और (आ) अपने पदों के वास्तविक क्रम बन्धन के लिए अपने किसी निश्चयात्मक लक्षण पर निर्भर रहता है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो जब आप वास्तविक गणना करते हैं तो आप उन नामों की गणना नहीं करते जिनका प्रयोग आप कर रहे हैं वल्कि उनकी वजाय और ही किसी की गणना कर रहे होते हैं और गणना भी ऐसे क्रमानुसार करते हैं जो विशिष्ट ग्रन्थ वस्तुओं के स्वरूप पर निर्भर होता है।^१ और यही बात सही सम्बन्धों पर सामान्यतः लागू होती है। ऐसा एक सवाल उठाया गया है जिसके कारण पर्याप्त कठिनाई समुपस्थित होती है और उस प्रश्न पर विचार भी अभी नहीं किया जा सकता। वह प्रश्न है कि क्या कुछ ऐसे भी सम्बन्ध हैं जो केवल बाह्य सम्बन्ध मात्र हैं। क्या ऐसे सम्बन्ध हैं भी या एकदम नहीं होते ? (अर्थात् ऐसे सम्बन्ध जो अपने नामिक विशेष गुणों से एकदम विलग और स्वतन्त्र हों)। लेकिन अगर हम यह स्वीकार भी करते कि उपर्युक्त प्रकार के ऐसे केवल बाह्य सम्बन्ध हो सकते हैं जो उन नामिक पदों से जिनके मध्य उन्हें जीवित रहना पड़ता है, स्वतन्त्र रहते हों, लेकिन इतना तो स्पष्ट ही है कि किसी प्रकार के नामिक पदों के बिना कोई सम्बन्ध वर्तमान नहीं रह सकता और यह भी कि ये नामपद अथवा स्थितियाँ शून्य से केवल पारस्परिक सम्बन्ध द्वारा ही सृष्ट नहीं होती।^२ बायद प्रत्युत्तर में कहा जा सके कि जिन्हें हम किमी सम्बन्ध के पद या निबन्धन कहते हैं, वे

१. यह बात तब भी सही उतरती है जब हम गुणात्मक रूप से एकतुल्य कुछ इकाइयों की गणना उनका योग पता लगाने के लिये करते हैं। गुणात्मक रूप से एकतुल्य उनके निश्चित स्वरूप के कारण ही इस उदाहरण में हमें उनमें से किसी को भी प्रथम मान लेने की छूट रहती है हन उनमें से किसी को भी द्वितीय और तृतीय आदि भी गिन सकते हैं। लेकिन गुणात्मक रूप से असमान क्रम व्यवस्था पर जब हम संख्यात्मक शृंखला को लागू करते हैं तो किते आप प्रथम, द्वितीय या तृतीय ज्ञेय यह बात तद्विषयक आपके विशेष हित या आपकी तद्विषयक विशिष्ट अभिरुचि से सम्बद्ध आपकी सामग्री के स्वरूप पर निर्भर होगी।

२. इन अर्थों में अपने पदार्थ से बाह्य सम्बन्धों की संभाव्यताओं के विषय में जानने के लिए देखिए, वी० रसेल कृत, 'दि फिलसफी आफ लीनजिज', पृष्ठ १३०, तथा उसी लेखक का जनवरी तथा जुलाई १९०१ की 'माइण्ड' नामक पत्रिका में प्रकाशित लेख।

नि.नन्देह उस विगिष्ट सम्बन्ध द्वारा स्पष्ट न होते हुये भी स्वयं अन्य सम्बन्धों में विश्लिष्ट किये जा सकते हैं और वे सम्बन्ध भी अन्य अनन्त सम्बन्धों में इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि अ, व सम्बन्ध के 'अ' पद या निवन्धन का कोई ऐसा वसदिग्व अपना गुण हो सकता है जो इस सम्बन्ध द्वारा उद्भूत या सृष्ट न हो। किन्तु यह गुण जिसे अ, यदि कहे तो, यह अ, विश्लिष्ट होने पर त-द सम्बन्ध के रूप में विघटनीय पाया जा सकता है और फिर स का गुण स, भी 'इ-त' सम्बन्ध में रूप में विश्लिष्ट हो सकता है तथा यह श्रृंखला अनन्त तक चलती रह सकती है। लेकिन इसे किसी प्रकार भी गुणों का सम्बन्ध मात्र रोप रह जाना नहीं कहा जा सकता। क्योंकि इससे हमें अपनी वस्तु विषयक योजना की इकाई के रूप में सम्बद्ध गुणद्वय अथवा पदयुग्म मात्र ही प्राप्त होगा तथा चाहे जितनी बार हम विन्नेपण प्रक्रिया की पुनरावृत्ति करते चले जायें हमें तो परिणामस्वरूप एक ही प्रकार का त्रैत हाथ आयेगा अर्थात् दो पद और एक सम्बन्ध। इस विगिष्ट हल की अर्हता चाहे जो कुछ भी हो पर यह हमारे द्वितीय विकल्प के ही अन्तर्गत आयेगा और उनी के साथ ही उस पर विचार भी करना होगा।

(२) फिर भी इतना तो स्पष्ट दिखायी देता ही है कि हम समग्र सत्ता या वास्तविकता को गुण रोप नहीं बना सकते न उनके बीच के सम्बन्ध को इतना ही कहकर कि वे हमारे प्रत्यभिज्ञान या बोध के आत्मनिष्ठ प्रकार मात्र हैं टाला भी नहीं जा सकता। इस विचारसरणि को परस्पर थोड़े से मिश्र दो तरीकों से काम में लाया जा सकता है। हम कह सकते हैं कि जो कुछ वास्तव में सत्तावान् है वह ऐसे असम्बद्ध साधारण गुण मात्र है जो प्रत्येक अन्य सब गुणों से उन्नी प्रकार मिश्र है जिस प्रकार लाल नील से, ऊँचे सुर वाला गन्ध गर्म से, साथ ही साथ यह भी कहा जा सकता है कि सम्बन्धों का वह सारा, तानाबाना जिसके द्वारा हमारी दैनिक तथा वैज्ञानिक विचारधारा इन 'वास्तवों' का सम्बन्ध जोड़ा करती है, केवल एक ऐसा बौद्धिक पाठ है इस वास्तविक संसार में जिसका कोई भी अनुवर्ती या मानी नहीं पाया जा सकता। ह्यूम के इन सिद्धान्त का कि सभी सम्बन्ध वास्तव में 'माननिक ताना-बाना' मात्र है और वास्तविकता या सत्ता केवल उस अवगिष्ट का ही नाम है जो तब वच-बुद्ध रहती है जब हम विश्वविषयक अपनी प्रत्यभिज्ञा से उन नवकों जो हमारे मन के कल्पना जाल से उद्भूत हैं, दूर हटा लेते हैं—उपर्युक्त विचारधारा से बहुत कुछ मिलता जुलता है। ह्यूम तथा उसके अनुयायियों ने इन सिद्धान्त को जिन आवारों पर प्रस्तुत किया था वे बहुत पहले ही, ननोवैज्ञानिक प्रगति के कारण तथा संवेदना और मानसिक रचना विषयक कड़े विभेद के तदनुगत परित्याग के कारण भी, नष्ट हो चुके हैं। ह्यूम का तथा प्रकट रूप से काण्ट का भी यह अनिमन था कि 'संवेदना'

द्वारा जो कुछ भी हमें प्राप्त होता है वह एकल अमिश्र गुण मात्र होता है और इन मनस्तत्त्वीय अणुओं के बीच का सारा सम्बन्ध अनुवर्ती व्यक्तिनिष्ठ से सल्लेषण की प्रक्रिया द्वारा उत्पन्न होता है। लेकिन मनोविज्ञान की उन्नति के कारण जब यह बात स्वीकार कर ली गयी कि सबेदना स्वयं एक लगातार चलनेवाली ऐसी प्रक्रिया है जिसमें ऐसे 'औपान्तिक' तत्वों का बाहुल्य होता है जो विविध प्रकार से अपने केन्द्रीय अथवा नाभीय तत्व का स्वरूप ही परिवर्तित कर देते हैं। तब प्रत्यभिज्ञा सम्बन्धी उस कारक को जो वेदनात्मक तथा बौद्धिक ज्ञान के बीच एकान्तिक विभेद बनाये रखना चाहता है जीवित रख सकना असम्भव हो गया है।

विभेद के उस आभासी रूप के अतिरिक्त, जिस पर उपर्युक्त सिद्धान्त आधारित था, तत्त्वमीमासा के प्रयोजनार्थ, उस सिद्धान्त की अपनी ही अनर्हित अनर्गलता के कारण पर्याप्त निन्दा की गयी। तत्त्वमीमासीय मौलिक पूर्वगृहीत सभी गम्भीर विज्ञानों के पूर्वगृहीतों के समान वास्तविकता को एक सल्लिष्ट या सगत व्यवस्था ही मानता है। लेकिन उस दृष्टिकोण के अनुसार जो सम्बन्धों को 'मानसिक कल्पना मात्र' मानता है, हमारा विचारगत वह तत्व जो विचार को उसका व्यवस्थित रूप प्रदान करता है अनधिकारपूर्वक स्वयं हमारे द्वारा वास्तविक के साथ जोड़ा गया तत्व होता है। क्रम और व्यवस्था, इस दृष्टिकोण के अनुसार वास्तव में भ्रम मात्र होते हैं और जैसाकि ह्यूम के आलोचकों ने अनेक बार दिखाया है, इस बात का अनुमान कर सकना एकदम असम्भव है कि ऐसी दुनिया में जहाँ परस्पर असम्बद्ध सरल गुणों के अतिरिक्त और कुछ है ही नहीं भ्रम की उत्पत्ति कभी हो कैसे सकी। जहाँ हमारा अपना आन्तरिक जीवन ही एकदम असगत और असंबद्ध हो तो यह अनुमान किया ही नहीं जा सकता कि हम लोगों ने कर्णिकर, कल्पना के रूप में ही सही, तथ्यमय संसार में व्यवस्था के दर्शन कर लिए।

समस्त सम्बन्धों को गुणों के रूप में विघटित करने का एक और अधिक युक्तिसंगत प्रयत्न नीचे लिखे तरीके पर किया जाता है। कहा जाता है कि सम्बन्ध व्यक्तिनिष्ठ निर्माणोद्भूत हुआ करते हैं लेकिन इसके बावजूद ये एकदम विगुह्य काल्पनिक वस्तु नहीं कहा जा सकता क्योंकि अ और व नामक दो पदों के बीच के प्रत्येक सम्बन्ध अ और व में वर्तमान कुछ उन गुणों पर आधारित होता है जिन्हें सम्बन्धों का आवार कहा जाता है। हो सकता है कि ये गुण दोनों पदों में एक से ही हों और उस दशा में इस सम्बन्ध को सममित कहा जा सकता है। उदाहरणतः अ और व के गुणों का विषय इसी श्रेणी का विषय है क्योंकि उसका आधार अ और व का एक-सा परिमाणवान होना है। यहाँ जिस वास्तविक तथ्य को आधार माना जा रहा है वह यह है कि अ का जितना परिमाण है उतना ही

परिमाण व का भी है । इसके साथ जो व्यक्तिनिष्ठ विचार आ जुड़ता है वह है हमारी उस स्वेच्छ तुलना का विचार जिसके अनुसार हम अ और व को उनके उपर्युक्त एक से गुण के कारण एक-सा बतलाते हैं । समानता का अध्याहार ही हमारे अपने विचार का सप्रयोजन है । दूसरी ओर सम्बन्ध के आधारभूत गुण दोनों पदों में एक दूसरे से भिन्न भी हो सकते हैं और उस दशा में उनका पारस्परिक सम्बन्ध तकनीकी तौर पर असममित कहा जायगा । इस प्रकार के असममित सम्बन्ध के उदाहरण हैं अ का व से बड़ा होना अ का व से छोटा होना तथा अ का पितृ और व का पुत्रत्व । इन दशाओं में जो वास्तविक तथ्य ग्राह्य होगा वह है अ का क्ष परिमाणयुक्त होना और व का क्ष-य, परिमाणयुक्त होना, अ का व के जनकत्व संयोगवान् होना और व की अ से जन्मवान् होना । इन तथ्यों के साथ भी पहले की तरह जहाँ तक एक से गुणों के कारण तुलना द्वारा हमने उन्हें एक ही विचार कोण का विषय बना डाला था, व्यक्तिनिष्ठ सप्रयोग आ जुड़ेगा ।

सम्बन्धों को गुणों में विघटित करने की अन्तर्हित व्याधियाँ सिद्धान्त के उपर्युक्त स्स्करण या विवरण द्वारा बड़ी मुश्किल से ही छिपा पायी हैं । यह युक्ति प्रस्तुत करना कि सम्बन्ध विषयक निर्णयों की स्थापना में सम्बद्ध पदों का किसी न्यूनाधिक स्वेच्छानिर्धारित दृष्टिबिन्दु के अनुसार की गयी व्यक्तिनिष्ठ तुलना पूर्व-गृहीत रहती है—तत्त्वमीमांसा के अनुसार असंगत है । असली सवाल तो यह है कि क्या इस प्रक्रिया के परिणामस्वरूप वस्तुएँ व्यवस्थित समग्र रूप में अधिक बोध-गम्य बन जाती हैं या नहीं । अगर बन जाती हैं तो वास्तव विषयक सत्यता के सम्बन्ध में इस प्रक्रिया की व्यक्तिनिष्ठता द्वारा प्राप्त परिणाम को झूठा ठहराने की कोई वजह नहीं मालूम देती । और अगर ऐसा नहीं है तो उन दर्शनशास्त्रियों को जो सम्बन्धों की व्यक्तिनिष्ठता पर जोर देते हैं बतलाना होगा कि सम्बन्ध से अतिरिक्त गुणों के रूप में हम वास्तविकता का ध्यान एक संगत व्यवस्थित समग्र रूप में कैसे कर सकेंगे । पर वे आज तक ऐसा नहीं कर सके, और इसका कारण भी स्पष्ट है । उन गुणों का जिन्हें हम सम्बन्धों का मूल मानते हैं, कोई बोधगम्य विवरण पूर्ववर्ती सम्बन्धों को बीच में लाये बिना, स्पष्ट रूप से एकदम असम्व ही है । तदनुसार अ और व के उभय-निष्ठ परिमाण क्ष के स्वामित्व को उनके बीच की सममितता का आधारत्वं प्रदान किया जा सकता है किन्तु जब हम पूछते हैं कि अ और व के लिये क्ष परिमाण के स्वामित्व का विधान करने का क्या मतलब है तब हम पाते हैं कि हमें फिर एक बार अ और व के बीच के सम्बन्ध विषयक एक तीसरे पद स को अपने माप की इकाई के रूप में ग्रहण करने के लिए बाध्य होना पड़ता है । अ और व दोनों ही का परिमाण क्ष इसलिए है क्योंकि उनमें स ठीक क्ष बार सम्मिलित

है। इसी प्रकार इस तथ्य को कि अ व का जनक है अ और व के मध्यवर्ती असममितीय पितृत्व सम्बन्ध के आधार रूप में प्रस्तुत किया गया है और उसी तथ्य को दूसरे नाम से व और अ के बीच के पुत्रत्व के असममितीय सम्बन्ध के आधार रूप में भी प्रस्तुत किया गया है।

किन्तु, इस कथन का कि एक ही तथ्य अ और व को अलग अलग तरीकों से विशेषित करता है, क्या अभिप्राय है। इस प्रश्न का किसी प्रकार का भी उत्तर हमें तत्काल सम्बन्धों के ताने-बाने में ला फँसाता है। पहले तो, हो सकता है कि तथ्य अ को अ और व को विभिन्न रूप से विशेषित करने की बात हमें मालूम हो तब अ और व को अलग किया जा सकता है यानी तब उनकी तुलना करना आवश्यक हो जाती है और उन्हें परस्पर भिन्न पाना भी आवश्यक हो जाता है और सम्बन्ध के बिना भिन्नता कोई माने नहीं रखती। यतः दो पद अन्तिमतः तभी भिन्न हो सकते हैं जब उनमें स्वरूप की ऐसी उभयनिष्ठता हो जिसके आधार पर उनकी तुलना एक उभयनिष्ठ मापदण्ड के अनुसार की जा सके। समान वस्तुएँ ही भिन्न हो सकती हैं और उनकी समानता के साथ उनके वैभिन्न्य के सम्बन्ध की समस्या वैभिन्न्य के अस्तित्व मात्र से ही हमारे सामने आ खड़ी होती है। इसी प्रकार उभयनिष्ठ तथ्य अ दोनों पदों में से किसी भी पद को एक निर्धारित विधि के द्वारा ही वैशिष्ट्य प्रदान करता है और वह तरीका उन अन्य तरीकों से जिनके द्वारा उस पद को अन्य तथ्य विशेषित करते हैं अलग किया जा सकता है। और यह विभेद ठीक उसी तरह पर अ के ही विभिन्न गुणों के मध्यवर्ती विभिन्न गुणों के दृढीकरण के लिये विवश नहीं करता अपितु व के गुणों के दृढीकरण के लिये भी।^१

समग्र वास्तविकता को गुणों में विघटित करने तथा सम्बन्ध मात्र के साथ उसकी तदनुरूपता स्थापित करने के प्रयत्न की कठिनाइयों के सर्वनिष्ठ स्रोत को जान सकना कठिन बात नहीं है। वास्तविक अनुभव के समय यह सत्तार समग्र रूप में ही हमारे सामने आता है, अनेक और एक सब एक साथ, कोई वस्तु अकेली कभी हमारे सामने नहीं आती न कुछ खास चीजें ही हमें दिखाई पड़ती हैं, लेकिन एकत्व विषयक पहलू पर ही यदि आपका ध्यान केन्द्रित है और आप उसके अन्तः सम्बन्ध को ही देखना चाहते हैं तो स्वानाविक ही है कि आप अपने तत्वों के मध्यवर्ती सम्बन्धों पर ही ध्यान देते रहें और दूसरे तत्वों पर जरा भी ध्यान न दें। लेकिन यदि आप वैविध्य पहलू पर ही विचार करना

-
१. सम्बन्धीय योजना विषयक ऐसे विशद विवेचन के लिये जो रॉयस की विभेद विषयक किसी स्थापना में अन्तर्हित हो, देखिए, 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इण्डिविजुअल', सेक्सेण्ड सीरीज, लेक्चर २।

चाहते हैं, तब भी तत्वों को वास्तविक मानकर उनके सम्बन्धों को काल्पनिक समझना उसी तरह स्वाभाविक होगा। लेकिन दोनों ही मामलों में आप अपना ध्यान मनाने और पर अनुभूत तथ्य के निम्नी ऐसे एकल पहलू पर जिसे अन्यो से विलग करके ले लिया गया है। केन्द्रित कर गिंते हैं और इस प्रकार ऐसे परिणामों पर जा पहुँचते हैं। जिनको समग्र तत्वों से सघट्ट होना निश्चित है। सन्धा दृश्य देख सकना यदि कभी सम्भव हो तो उसे तभी देखा जा सकता है जब समग्र तथ्यों को निष्पक्ष रूप से साथ लेकर चला जाय।

९—इस प्रकार हम अपने दूसरे विकल्प तक आ पहुँचते हैं। क्या हम 'सम्बन्धगत गुणों' के रूप में अथवा गुणों और उनके सगन्धों के रूप में वास्तविकता की कल्पना कर सकते हैं। प्रश्न का यह रूप, वस्तु की उस परिभाषा से कि वस्तु उसकी दशाओं के नियम का नाम है, उद्भूत प्रश्न का अधिक विकसित रूप है। अब हमें गुणों को एक स्थिर बिन्दु के रूप में ग्रहण करना होगा और उनमें उनके अपने ऐसे स्वरूप की स्थापना करना होगा जिसका सम्बन्ध और भी आगे तक जायगा अथवा अन्य सम्बन्धों का पोषण करेगा। तब यह प्रश्न होगा कि इन आधारों पर स्थापित विषय का जो चित्र हम बनाते हैं वह पूर्णतः बोधगम्य है? तब झट ही स्पष्ट दिखाई पड़ने लगता है कि उपर्युक्त दृष्टिकोण कितना वाधावरुद्ध है। क्योंकि यदि मान लिया जाय कि अ और व ऐसे दो गुण हैं जिनका स से कोई सम्बन्ध है। सरलता के लिए स के साथ वाले उपर्युक्त सम्बन्ध को वैमिश्र सम्बन्ध इस अर्थ में मान लें कि अ और व एक ही रंग की दो विभिन्न छायाएँ हैं जो एक दूसरे से विभक्त हैं तब अ और व में स सम्बन्ध होने के कारण वे दोनों अ और व के अनुरूप या तादात्म्य नहीं हो सकते क्योंकि उस दशा में ये उपर्युक्त सम्बन्ध से व्यक्तिरिक्त होंगे। (उदाहरणतः अ व से असाम्य-विभेद-गुण विनिष्ठ होने के कारण अ वह अ वस्तु मात्र नहीं रहता जो व से किसी प्रकार प्रभावित नहीं और यह ऐसा तथ्य है जो आश्चर्यजनक प्रचलता के साथ अपने वैषम्यजन्य प्रभाव के कारण हमारे सामने जबरजस्ती आ खड़ा होता है।) साथ ही यह भी स्पष्ट है कि स नामक सम्बन्ध स्वयं अपने पदों या उपसर्गों का सृजन नहीं कर सकता। अ भी स नामक सम्बन्ध में व के प्रति अपनी स्थित के अनुसार विशेष रूप से विशेषित होने के कारण उपर्युक्त सम्बन्ध से बाह्य होकर वर्तमान रह सकता है। और हमारे द्वारा अ रूप में उसे स्वीकृत कर लिये जाने के तथ्य मात्र से ही प्रकट है कि स सम्बन्ध के अन्तर्गत और उसके बाहर भी दोनों जगह 'अ' का एक चिन्हार योग्य तादात्मिकस्वरूप है। (उदाहरणार्थ व से विभिन्न अ ठीक वही वस्तु नहीं है जो अ इस विभेद से पूर्व था लेकिन व से अ का यह विभेद विभेदत या विवेचन क्रिया द्वारा सृष्ट नहीं होता। विवेचित होने के हेतु उसका पहले ही से भिन्न होना आवश्यक है)।

इस प्रकार गुण अ को जिसे हमने अपने सम्बन्ध विषयक उपसर्गों या पदों में से अन्यतम रूप से ग्रहण किया था हम दो पहलुओं में विभक्त करने के लिए बाध्य हो जाते हैं यानी अ (अ_१) नामक वह उपाधि जो उक्त सम्बन्ध की स्थापना के पहले वर्तमान थी और अ (अ_२) वह उपाधि जो सम्बन्ध स्थापित हो जाने के बाद अब मौजूद है। उपर्युक्त प्रकार से आविष्कृत ये दोनों पहलू जिन्हें हमने 'अ' नामक एकल समस्त उपाधि या गुण में से ढूँढ़ निकाला है येन केन प्रकारेण एक दूसरे से भी अवश्य सम्बद्ध होंगे। अ (अ_१) और अ (अ_२) के बीच भी वही प्रक्रिया पुनरावृत्त होगी और जिन्हें हम सम्बन्धों के स्थिर पद या ध्रुव उपसर्ग मानकर चले थे वे स्वयं सम्बन्धगत गुणों की क्रम व्यवस्थायें सिद्ध होंगी और इस प्रक्रिया की कोई सीमा न रहेगी। ऐसी दशा में अनुभूति की अन्तर्वस्तुओं को स्थिर पदों में तदगत् सम्बन्ध सहित श्रेणी विभक्त करना इस समस्या का कि अनुभूतिगत विश्व किस प्रकार एक और अनेक दोनों ही हो सकता है, कोई हल प्रस्तुत न कर सकेगा। न इससे अन्तर्वर्षात ही बरकाया जा सकेगा। और समस्या हल करने में हम सफल तभी हो सकते हैं जब हम अपनी आँखें ही मूँद ले क्योंकि खुली आँख तो हमें हमेशा धिक्कारती ही रहेगी। 'इसलिये यही नतीजा निकाला जाता है कि सम्बन्धपरक विचार द्वारा सत्य की नहीं अपितु आभास ही प्राप्ति हो सकती है। इस प्रकार की तर्कना एक ऐसा अस्थायी जोड़-तोड़ मात्र अथवा कामचलाऊ समझौता मात्र होगी जो अत्यन्त आवश्यक होते हुये भी अन्ततोगत्वा अत्यन्त अप्रति-वाद्य होगी'।^१

१०—उपर्युक्त तर्कना का जिसे श्री एफ० एच० ब्रैंडले की पुस्तक 'अपीयेरेन्स एण्ड रीयालिटी' में दिये गये लम्बे पूरे विवेचन को संक्षिप्त करके प्रस्तुत किया गया है तकाजा है कि उस पर गहराई से विचार इसलिए किया जाय कि उससे जिस परिणाम पर हम पहुँचते हैं वह चरम सत्य अथवा वास्तविकता के स्वरूप सम्बन्धी समग्र तत्त्वमीमासीय दर्शन के लिये महानतम महत्व का है। यदि श्री ब्रैंडले जिस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं वह ठीक है तो स्पष्ट हो जाता है कि अथ से इति तक सम्बन्धों पर आधारित विधेयात्मक-योजना-प्रवान हमारी तर्कना प्रणाली कभी भी हमें एक और अनेक के संयोग के स्वरूप का पर्याप्त अन्तर्दर्शन नहीं करा सकती। अतः हमें यही नतीजा निकालना पड़ता है कि सत् या वास्तव के वास्तविक शुद्ध रूप के दर्शन हमें वास्तविकता विषयक विचार में नहीं होते वल्कि अनुभूति की किसी ऐसी विधा में होते हैं जो हमें उद्देश्य के विवेचन से विलगाव का अतिक्रमण करने की क्षमता प्रदान करती

१. ब्रैंडले 'अपीयेरेन्स एण्ड रीयालिटी', अध्याय ३। तुलना भी कीजिए अध्याय १५, 'थॉट एण्ड रीयालिटी'।

हैं और इसी कारण अवितर्कनीय होती हैं। अतएव ऐसे पारस्परिक रहस्यवाद के साथ थोड़ी बहुत सहानुभूति होना हमारे लिये स्वाभाविक हो जाता है। जिसने उद्देश्य के विवेक से विलगाव का अतिक्रमण करने को सदा ही दैवत्व की अनुभूति प्राप्त करने की विविष्ट विधि का मूलमंत्र बना रखा है। दूसरी ओर यदि सामान्य ज्ञान सवन्विनी तार्किक अथवा युक्तिसंगत योजना की प्रतिरक्षा यह कह कर की जाए कि वह तथ्य दर्शन की एक आत्ममगत विधि है तो निरपेक्ष अनुभूति को हमारे अपने बौद्धिक जीवन के पद क्रम में अर्थान्तरित करने की जितनी छूट रहस्यवाद हमें देता है उससे कहीं अत्यधिक पूर्णतया व्यक्त करने की क्षमता की सुविधा हमें प्राप्त हो सकेगी।

तब श्री ब्रैंडले द्वारा सूचीकृत रहस्यवादीय प्रबल आपत्ति के सामने सवन्वगत गुण व्यवस्था के रूप में विश्व की अभिव्यक्ति का पृष्ठपोषण क्यों कर दिया जा सकता है? और ऐसे पृष्ठपोषण की अर्हता भी क्या है? प्रत्युत्तर में तर्क की ऐसी दो सभाव्य दिशाएँ सामने आती हैं जिन्हें परीक्षार्थ पर्याप्त रूप से युक्तिसंगत कहा जा सकता है। (१) उपर्युक्त आपत्ति की धार जिस हद तक वह अनिश्चित पश्चाद्गामिता की अमन्तोषप्रदता पर निर्भर है कूठित की जा सकती है यदि हम सभी सम्बन्धों को बाह्य मान सकें यानी उसे ऐसे सम्बन्ध मान सकें जिनके कारण सबद्ध गुणों में कोई अन्तर नहीं पड़ता। यह बात दृढतापूर्वक कही गई है कि कुछ सम्बन्ध बाह्य ही होते हैं उदाहरणतः स्थितपरक सम्बन्ध तथा सवेदना या नज्जानपरक सम्बन्ध यदि उक्त शब्दार्थ का ग्रहण उसके ज्यामितिक अर्थ में किया जाय। (जैसे सीबे हाथ के और उल्टे हाथ के दस्तानों का विभेद।) तब अन्ततोगत्वा यही बात सभी सम्बन्धों के विषय में भी क्यों नहीं काम आ सकती? लेकिन अगर सभी सम्बन्ध बाह्य हों तो हम फिर यह न कह सकेंगे कि समस्त सम्बद्ध पदों में आधारभूत परस्पर अन्तर्गत अन्य सम्बन्ध होना भी आवश्यक है और यह कि उन पदों का प्रथम सम्बन्धजन्य परिणाम होना भी जरूरी है और इसलिए नम्र सम्बन्ध विरोधी मामला खत्म हो जाता है।

किन्तु इस प्रकार का अभिमत घातक त्रुटियों से परिपूर्ण प्रतीत होता है। क्योंकि। (अ) कम से कम यह समझना तो कठिन ही लगता है कि कोई सम्बन्ध अपने पदों या उपसर्गों से बाह्य कैसे हो सकता है। क्योंकि आप किन्हीं दो पदों को किसी भी प्रकार के किसी भी सम्बन्ध में, उन दोनों के बीच विभेद किए बिना बाँध नहीं सकते। इसीलिए विभेद अथवा चिन्हारविषयक सम्बन्ध सभी सम्बन्धों का मूल है। लेकिन जहाँ विभेद कर सकते हैं वहाँ विभक्त पदों में किसी प्रकार की कोई निश्चिता पहले से ही वर्तमान होना आवश्यक है जिससे विभेद कर सकने का आधार हमें मिल जाता है। उनी की हम चिन्हार कर सकते हैं जो पहले ने ही विविष्ट गुणोपेत होता

है। और इस बात को स्वीकार कर लेने पर अनिवारित पश्चाद्गमन के लिये द्वार खुल जाता है।

(व) यदि ऐसा न भी हो तो यह भी अविचार्य मालूम होता है कि समग्र सम्बन्ध अन्ततः आत्म-पद-ब्राह्म हो। यदि अतः किसी सम्बन्ध के कारण उसके पदों में कोई भिन्नता नहीं आती और इस प्रकार वह उन पदों के स्वरूप में आधारित नहीं होता तो वह एक जाग्रत आश्चर्य इस तथ्य का बन जाता है कि पद इस प्रकार के सम्बन्धों में कैसे और क्यों कर व्यावृत्त हों जिनके प्रति वे सकल काल एकदम उदासीन रहे हों। इस प्रकार के अभिमत का तर्कसंगत परिणाम तब निश्चय ही यही होगा कि सब सम्बन्धों को विगुह्य भ्रम मात्र कहकर विसृष्ट कर दिया जाय और वास्तविक अस्तित्व को ऐसे असम्बद्ध विभ्रान्त में विघटित कर दिया जाय जिसे किसी अप्रतर्क्य बौद्धिक विपर्यास के कारण हम एक व्यवस्था के रूप में जवर्दस्ती मानते चले आते हैं। इन दिशाओं के आधार पर एक वस्तुवादी सिद्धान्त को खड़ा करने के हर्षट के द्वारा किये गये प्रयत्न की जगजाहिर असफलता, इसी भाँति के किमी अन्य भावी सिद्धान्त की सफलता के लिए एक अपगुण ही प्रतीत होता है।

(२) 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इण्डिविजुअल' (प्रथम क्रम) नामक पुस्तक के अनुपगामी अपने निबन्ध में प्रोफेसर रॉयस ने विचार की जिस दिशा का सुझाव दिया है वह कहीं अत्यधिक अन्तर्वातनी है। प्रोफेसर रॉयस अनिवारित पश्चाद्गमन को सम्बन्धगत पदों के रूप में विघ्न के विघटन का अनिवार्य फल या परिणाम तो मानते हैं पर वे यह मानने को तैयार नहीं कि उस पश्चाद्गमिता से विघटन की समागता पर कोई असर पड़ता है। इसके विपरीत, वे उसे उस अस्तित्व के जो उसका उद्भावक है अर्थ निर्वचन की ध्रुव सत्यता का प्रमाण मानते हैं। उनकी तर्कना जो अनन्त क्रम शृंखलाओं के आधुनिक सिद्धांत पर आधारित है, संक्षेप में इस प्रकार है — अनन्त क्रम शृंखला का यह एक उरीकृत लक्षण है कि (जो अन्य किसी क्रम शृंखला में नहीं पाया जाता) उसका अपना अंश या भाग उसका पर्याप्त प्रतिनिधित्व कर सकता है। अथवा यों कहिए कि आप चाहे जिस अनन्त शृंखला को ले लें, आप उससे एक अन्य ऐसी दूसरी शृंखला का निर्माण सदा ही कर सकते हैं कि जो चयन से बनी हो, हाँ केवल चयन द्वारा ही और वह चयन भी पहली शृंखला के पदों से ही किया गया होगा तथा दूसरी शृंखला की प्रत्येक कड़ी या पद एक निर्धारित नियमानुसार प्रथम शृंखला की तदनुसूची कड़ी से ही उद्भूत और तत्सदृश होगी, तथा वह दूसरी शृंखला, जैसा कि आनानी से सावित किया जा सकता है, स्वयं अनन्त होगी और इसीलिए एक तीसरी शृंखला द्वारा जो कि उस द्वितीय शृंखला से ही उद्भावित उसी प्रकार होगी जिस प्रकार की द्वितीय शृंखला प्रथम शृंखला से हुई थी, उक्त द्वितीय शृंखला का पर्याप्त

प्रतिनिध्य हो सकेगा तथा यह क्रम अबाध रूप से जारी रह सकता है।

उदाहरण के लिए मान ले कि पहली अनन्त श्रृंखला सहज प्रथमाको १, २, ३, ४... आदि से मिलकर बनी है तब उदाहरणार्थ यदि हम इन अकों की द्वितीय शक्ति युक्त अकों $1^2, 2^2, 3^2, 4^2, \dots$ से द्वितीय अनन्त श्रृंखला बना डालें तब स्पष्ट ही दीखेगा कि इस दूसरी श्रृंखला या श्रेणी के समस्त पद प्रथम श्रेणी या श्रृंखला के पदों से एक निर्धारित नियम के अनुसार ही उद्भावित हुए हैं तथा वे उनके तदनुकूली हैं साथ ही साथ प्रथम श्रृंखला से चयित हैं। उनमें से प्रत्येक पद प्रथम श्रृंखला का ही पद है लेकिन कुछ ऐसे पद भी हैं जो द्वितीय श्रृंखला में पुनरावृत्त नहीं हुए हैं। अब अगर हम एक तीसरी श्रृंखला दूसरी श्रृंखला से उसी प्रकार से लें जिस प्रकार द्वितीय श्रृंखला प्रथम से ली गयी थी और उसे $(1^2)^2, (2^2)^2, (3^2)^2, (4^2)^2$ आदि रूप दें तो इस तृतीय श्रृंखला के पद भी उपर्युक्त सभी गतों पूरी करते हैं। वे द्वितीय श्रृंखला के पदों का अनुरूपण एक निर्धारित नियमानुसार करते हैं और स्वयं पदों से चयित हैं। और इस प्रकार हम उत्तरोत्तरवर्तिनी ऐसी अनन्त श्रृंखलाये अनन्त बार बनाते चले जा सकते हैं जिनमें से प्रत्येक पूर्वगामिनी की श्रृंखला की 'पूर्वाप्त प्रतिनिधि' है। और इस प्रकार हम अपनी मौलिक अनन्त श्रृंखला तथा तदुद्भूत श्रृंखलाओं के बीच आनुरूप्य के एकल निर्धारित सिद्धांत या नियम का सागत्य स्थापित करने के अपने प्रयत्न द्वारा ही इस अनिर्धारित पञ्चादगामित्व तक आ पहुँचते हैं। अपने उदाहरण $1^2, 2^2, 3^2, 4^2, \dots$ में प्रथम उद्भावित श्रृंखला का निर्माण करते हुए ही हम आवश्यकतया $(1^2)^2, (2^2)^2, (3^2)^2, (4^2)^2$ तथा तदनुवर्ती अन्य उद्भावित भी श्रृंखलाये बना डालते हैं इसीलिए प्रोफेसर रॉयस दावा करते हैं कि किसी भी अनन्त समग्र के पदों का क्रमबद्ध निर्धारण करने का कोई सगत प्रयत्न अवश्य ही अपनी पुनरावृत्ति कराता रहेगा। अतः चूँकि प्रत्येक सम्बन्ध के प्रत्येक पद के विश्लेषण से यही सिद्ध होता है कि वह खुद भी सम्बद्ध पदों से निर्मित होता है, कोई वैध एतराज इस तरह का नहीं उठाया जा सकता है कि अर्थनिर्वचन का हमारा सिद्धांत सही नहीं है। वह तथ्य आवश्यक रूप से वास्तविकता या सत की अनन्तता का ही फल या परिणाम है।^१ किसी अनन्त समग्र को क्रमिक पद व्यवस्था रूप में प्रदर्शित करने का कोई प्रयत्न अवश्य ही हमें अनिश्चित पञ्चादगामित्व की ओर ले जायगा।

१. जो पाठक प्रो० रॉयस के सिद्धांत के आधारभूत अकिंच सिद्धांत विषयक अनुसंधानों का और भी अधिक ज्ञान प्राप्त करना चाहते हों वे डेडेकिण्ड लिखित 'वाज सिद्ध अंड वाज सालेन डाइ जाहलेन', तथा कॉतुरत लिखित 'एल. इनफिनी मैथमैटीक' के अनुशीलन से लाभ उठा सकते हैं।

इससे तुरन्त पता लगता है कि प्रोफेसर रॉयस द्वारा प्राप्त निष्कर्ष जरूरत से ज्यादा बात साबित करने का खतरा उठा रहा है। तथ्यों का उपयोग करने की किसी विधि को सही प्रमाणित करने के लिए निश्चय ही आपको यह दिखाना जरूरी नहीं कि वह हमें अनिर्धारित प्रतिगामिता की ओर ले जाती है। सभी जानते हैं कि झूठा आदमी अपने पहले झूठ की पुष्टि के लिए दूसरा झूठ जरूर ही बोलता है और उसके अनुमोदन के लिए तीसरा और इस सिलसिले का अन्त ही नहीं हो पाता। इसी तरह आप एक क्वार्ट शराब को एक पाइन्ट वाले बर्तन में तब तक नहीं भर पाते जब तक कि पहले आधे क्वार्ट द्रव को आधी जगह में न रख दें और यह सिलसिला यों ही अनन्तवार तक चलता रहता है। लेकिन इन बातों से यह साबित नहीं होता कि झूठ बोलना या क्वार्ट भर शराब को पाइन्ट भर के बर्तनों में भरना वास्तविकता का उपयोग करने का सगत तरीका है। कार्यान्वयनगत उद्देश्य सम्भवतः हमें अनिर्धारित प्रतिगामिता की ओर ले जा सकता है क्योंकि यह आत्मव्याघाती है और इसीलिए आत्म पराजक जैसा कि उपर्युक्त उदाहरणों से ध्वनित होता है। और इसी से सवाल उठता है कि क्या इसी कारण से, कि किसी सत्य समग्र को पदों का अनुक्रम मानकर चलना उसके वास्तविक स्वरूप से मेल नहीं खाता, किसी अनिर्धारित या अनन्त समय को पदों की आनुक्रमिक व्यवस्था में लगाने का उद्देश्य हमें कहीं अनिर्धारित प्रतिगामिता की ओर तो न ले जायगी, लेकिन कम से कम इतना तो पूछना उचित ही है कि प्रोफेसर रॉयस ने स्वयं जिस प्रकार इस विषय का प्रतिपादन किया है उससे यह पता नहीं चलता कि बात ठीक उपर्युक्त प्रकार की है।^१

शुरू करने से पहले कुछ महत्व की एक बात जिसके सम्बन्ध में प्रोफेसर रॉयस

१. इंग्लैण्ड के घरातल के एक भाग पर ही उस देश का एक मानचित्र तैयार करने को प्रो० रॉयस की योजना का उनके द्वारा स्वयं कार्यान्वयन ही आत्मव्याघाती उद्देश्य का एक उपलक्षक उदाहरण प्रस्तुत करता है। उनका कहना था कि इस प्रकार के मानचित्र में उसे सिद्धांततः पूर्ण शुद्ध बनाने के लिए, मानचित्रित देश भाग की अपनी विघटित प्रतिकृति का शामिल होना जरूरी है और उस प्रतिकृति में दूसरी प्रतिकृति का और उसमें फिर दूसरी प्रतिकृति की प्रतिकृति का अनन्तवार। किन्तु इस तर्कना का समग्र प्रावलय इंग्लैण्ड के उस घरातल के जो इस मानचित्र के निर्माण से पहले या तब उस घरातल में जो इस मानचित्र की समुपस्थिति के कारण बदल गया बीच के विभेद की उपेक्षा करने पर ही निर्भर है। प्रोफेसर रॉयस पहले से ही मान लेते हैं कि आप उस मानचित्र में ऐसी वस्तुस्थिति का प्रातिनिध्य करने चल देते हैं जिसका वास्तविक अस्तित्व तब तक

की शब्दावली सदिग्ध-सी है यहाँ नोट कर ले। उन्होंने उन अनन्त अनुवर्तिनी अनन्त शृङ्खलाओं का जो स्वाभाविक या प्रकृत अको का 'प्रातिनिध्य' कराने के एकल उद्देश्य से, उन्हीं अकों में से चयन द्वारा उद्भूत होती है, इस प्रकार से जिक्र किया है मानो इस उद्देश्य की सिद्धि के लिए उनका निर्माण वस्तुतः किया जा सकता हो। लेकिन साफ जाहिर है कि बात ऐसी नहीं है। आप जो कुछ वास्तव में कर सकते हैं वह केवल इतनी ही कि आप लक्ष्यार्थमात्रपूर्वक उन शृङ्खलाओं के निर्माण हेतु एक नियम प्रस्तुत कर दें और इस प्रकार उन विभिन्न शृङ्खलाओं का निर्माण कर दें। शृङ्खलाओं की वास्तविक या कार्यान्वित निर्मित आत्मपराजक और इसी कारण आन्तरिक रूप से व्याघाती उद्देश्य का एक उपलक्षक उदाहरण होगी क्योंकि उसमें एक कभी अन्त न होने वाली प्रक्रिया की वास्तविक परिपूर्ति अन्तर्हित होगी। अतः हम ऐसा विमर्श जिसकी उपेक्षा प्रो० रॉयस ने अनुचित रूप से कर डाली है, करने को बाध्य से हुए प्रतीत होते हैं। यदि आकिक शृङ्खला के एक निश्चित योजनानुसार क्रमवद्ध करने में आपका उद्देश्य अनुवर्तिनी शृङ्खलाओं के पदों की कितनी भी सख्याये प्राप्त करने के लिए एक नियम बना डालने से अधिक कुछ नहीं है तो उस प्रयोजन का क्रियान्वयन संभव है और उसमें अनिर्धारित प्रतिगामिता सम्मिलित नहीं होती, लेकिन अगर उसका अभिप्राय शृङ्खला निर्माण की प्रक्रिया का वस्तुतः परिपूरण है तो निश्चय ही अनिर्धारित प्रतिगामिता उसमें शामिल रहेगी और वह प्रक्रिया आत्म-व्याघातिनी होगी तथा क्रियात्मक रूप से कभी सिद्ध न हो सकेगी। एतदनुसार ही हम सम्बन्धगत गुणों की योजना के बारे में भी कह सकते हैं कि अगर उस योजना का अभिप्राय परिमित वस्तु को सगठित करके उसे क्रमवद्ध कर देना मात्र ही हो उसमें अपरिमित या अनन्त प्रक्रिया की पूर्ति शामिल नहीं होती और वह प्रक्रिया कार्यान्वयन योग्य तथा उपयोगिनी होती है किन्तु यदि उसे ऐसे वर्णन या विवरण के रूप में प्रस्तुत किया जाय जो कि उस तरीके या विधि का वर्णन हो जिसके अनुसार समग्र वास्तविकता की परिपूरित सर्वानुषंगिनी तथा पूर्णतः

नहीं हो सकता जब तक कि मानचित्र तैयार नहीं हो जाता। मानचित्र की एक विशिष्ट दिग्दु पर पहले से ही अवस्थिति, एक ऐसी असत्य शर्त है जिसका अनुसरण मानचित्र बनानेवाले के लिए आवश्यक है। अतः 'मानचित्रान्तर्गत मानचित्रों' से प्रत्येक मानचित्र में उसे जिले का भ्रान्त प्रतिनिधय तथा विरूपण शामिल होना जिसे वह चित्रित करता है, शामिल रहता है। ऐसा करना ठीक वैसा ही है जैसे 'हैमलेट' नाटक के हैमलेट का 'नाटकांतर्गत नाटक' के विषय रूप हैमलेट को ही ग्रहण करना। इस प्रकार प्रोफेसर रॉयस द्वारा प्रस्तुत उदाहरण उनके सिद्धांत की न्याय्यता सिद्ध नहीं करता।

एकतान अनुभूति आन्तरिकतया संगठित हुआ करती है तो उसमें अपरिमित या अनिर्धारित प्रक्रिया की पूर्ति शामिल रहती है और इसीलिए वह आत्म व्याघातिनी तथा अन्तिमतः अपर्याप्त हुआ करती है।^१

उपयुक्त विमर्श द्वारा एक ऐसी अन्य विचारणा तक पहुँचा जा सकता है जो विषय के हृदय तक पहुँचाती-सी प्रतीत होती है। वे अनुसन्धान जिन पर प्रो० रॉयस की साम्वन्धिक-योजना विषयक प्रतिरक्षा आवारित है, पहिले पहल आंकिक शृंखला की सार्यकता विषयक खोज ही थे। तदनुसार वे अनुसन्धान परस्पर^२ या अन्योन्य बाह्य खण्डों के समग्र की क्रम व्यवस्था की परिकल्पना को अपनी खोज का उद्देश्य मानकर प्रारम्भ होते हैं। फलतः जहाँ वे अनुसन्धान उच्चतम दार्शनिक महत्व के इस लिए होते हैं। क्योंकि उनके द्वारा इस परिकल्पना के लक्ष्यार्थ सामने आ जाते हैं, वहाँ चरम सत् या वास्तविकता के विस्लेषण के रूप में ही वैध होते हैं जबकि समग्र और खण्ड की परिकल्पना उस विधि की जिसके अनुसार वास्तविकता का समग्र अपने उपादानों में और उपादान उसमें ओतप्रोत वर्तमान रहते हैं पर्याप्त अभिव्यक्ति हो। किन्तु जैसाकि हमने स्वयं एक विगत अध्याय में कहा था, यदि खण्डों के किसी समग्र की परिकल्पना, निरपेक्ष अनुभूति^३ और परिमित अनुभूतियों के बीच के भेद को व्यक्त कर सकने में एकदम असमर्थ हो तो इस बात का प्रमाण देना कि अनिर्धारित प्रक्रिया तर्कसंगत रूप

१. प्रोफेसर रॉयस की तर्कना का मौलिक दोष मुझे तो यही लगता है कि वे अपरिमित या अनिर्धारित शृंखलाविषयक विचार करते-करते चुपचाप एक अपरिमित पूर्ण योग विषयक विचार की ओर संक्रमित हो जाते हैं अतएव वे मौलिक अंकों की शृंखला को ईश्वर के मानस के सम्मुख एक ही काल में समग्र रूप से प्रस्तुत रहने का जिक्र करने लगते हैं। लेकिन मौलिक अंक अथवा कोई अन्य अपरिमित या अनिर्धारित शृंखला क्या वास्तव में कभी योग है भी? किसी भी मौलिक अंक के विषय में वर्तमान सामान्य सत्यो के आधार पर, वे अंक निश्चय ही योग नहीं कहे जा सकते।

२. उदाहरणार्थ देखिये, वेदे किण्ड गत अनुच्छेद २ के नीचे दिया उद्धरण। 'ऐसा अनेक बार होता है कि अ व स... आदि विभिन्न वस्तुएं किसी भी अवसर पर एक ही सर्वज्ञानान्य दृष्टिकोण द्वारा गृहीत होकर मानस द्वारा एकत्र कर दी जाती हैं और तब कहा जाता है कि उनसे एक क्रम व्यवस्था निर्मित होती है, अ, व, स, वस्तुओं को उस... व्यवस्था का तत्व या उपादान कहा जाता है' तथा अनुच्छेद ३ के अन्तर्गत दी गयी समग्र और खण्ड की परिभाषा से।

३. देखिए विगत खण्ड २, द्वितीय अध्याय २-५।

से समग्र, और खण्डों के सम्बन्ध में अन्तर्हित रहती है, सिद्ध नहीं करता कि वह चरम वास्तविकता या सत् की संरचना से सम्बद्ध है। वल्कि हमें यह बताने की उत्सुकता होगी कि इस तथ्य से कि साम्बन्धिक योजना हमें अनिश्चित अथवा अनिर्धारित प्रक्रिया की ओर ले जाती है। सिद्ध होता है कि समग्र और खण्ड की वह परिकल्पना जिस पर यह आधारित है प्रेरित अनुभूति तथा उसके उपकरणों या अंगों के सम्बन्धित संयोजन की विधि का सही प्रतिनिधित्व नहीं करती। और इसीलिये इस संयोजन का आकिक शृंखला के अर्थों या पदों द्वारा अर्थनिर्वाचन करने का प्रयत्न आलोचना निकष पर कसा नहीं जा सकता।

साथ ही साथ, प्रोफेसर रॉयस की तर्कना से, प्रत्येक दशा में, सम्बन्ध-विषयक समस्या पर पर्याप्त प्रकाश तो पड़ता ही है, क्योंकि उससे प्रकट होता है कि सम्बन्धगत गुणों की क्रम व्यवस्था के रूप में विश्व की रचना करने का प्रयत्न हमें अनिर्धारित प्रतिगामिता की ओर क्यों धसीट ले जाता है। एक ही अपेक्षे में समग्र अस्तित्व को आत्मसात कर लेनेवाली पूर्ण अनुभूति के लिए इस प्रकार की रचना, जैसाकि हम देख चुके हैं, सारतः अपूर्ण होने के कारण, असम्भव होगी। लेकिन जब हम अपनी खण्डानुभूति के दत्तों को सम्बद्ध नम्र रूप में खण्डम. एकत्र करने का प्रयत्न करने लगते हैं तो हमें न्यूनाधिक विच्छिन्न या एकाकी तथ्यों को स्थिर पद मान कर ही अपना कार्य प्रारंभ करना तथा किसी सम्बन्ध द्वारा उन्हें परस्पर सम्बन्धित करना अनिवार्य होता है। ऐसा करते समय हमें अपने दृष्टि बिन्दु को उमी स्थान पर जमाना आवश्यक होता है जहाँ से आकिक शृंखला उद्गत होती है। अपहार्य रूप में हम अस्तित्व को ऐसा समझा करते हैं मानो वह अन्योन्य बाह्य खण्डों का समग्र हो। और इसीलिए अंक व्यवस्था के स्वरूप में अन्तर्हित अनिश्चित प्रतिगामिता अस्तित्व सम्बन्धी हमारी समस्त प्रवचनात्मक तथा सम्बन्धात्मक विचारणा में परेड कराया करती है। लेकिन उस प्रतिगामिता की उपस्थिति का कारण होती है वास्तविकता विषयक कल्पना की वह अपर्याप्तता जिसके आधार पर हमारी तर्कनात्मक विचारणा को काम करना होता है।

तब समग्रतः ऐसा लगता है कि प्रोफेसर रॉयस के अनुसन्धान इस बात को पहले से कहीं और भी ज्यादा प्रकट कर देते हैं कि तर्कनात्मक विचारणा जिस साम्बन्धिक योजना का उपयोग करती है वह वास्तव के सही रूप को पर्याप्ततया व्यक्त नहीं करती और यह भी कि सभी युगों के रहस्यवादियों का कथन इस हद तक सही ही था कि हमारी अनुभूति का वह रूप जो निरपेक्ष की अनुभूति का सत्यतम साम्यानुमान प्रस्तुत करता है अवश्य ही अधिमात्मिक होना चाहिए अथवा दूसरे अर्थों में परिमित अनुभूति का वास्तविकतम उपलक्षक वही हो सकता है जो उद्देश्य और विषय के विभेद का

अतिक्रमण कर जाय। लेकिन इस बात को स्वीकार कर लेने का मतलब यह स्वीकार कर लेना नहीं कि हम इस बात से एकदम अनभिज्ञ हैं कि एक और अनेक वास्तविकता में मिल कैसे जाते हैं क्योंकि तर्कनात्मक और साम्बन्धिक बुद्धि द्वारा अभिभावित मानव अनुभूति के अतिरिक्त और बहुत सी अन्य प्रकार की मानव अनुभूतियाँ भी हुआ करती हैं।

अव्यवहृत सरल अनुभूति में, स्पष्टतः चैतन्य अनुभूति का एक ऐसा उपलक्षक मौजूद रहता है जिसमें वैशिष्ट्य और सबध का तब तक आविर्भाव नहीं हुआ होता। खंड १, अध्याय २ ने हमने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया किसी सौन्दर्यपरक समग्र के, प्रशिक्षित कलाकार द्वारा किए गए प्रत्यक्षण से प्राप्त प्रत्यक्ष अन्तर्ज्ञान में, उच्चस्तर पर किस प्रकार हमें उस अनुभूति की प्राप्ति होती है जिसमें वैशिष्ट्य और सर्वव्यपक विशद प्रक्रिया के परिणाम सम्मिलित रहते हैं तथा इस ढंग पर शामिल रहते हैं कि जो साम्बन्धिक प्रारूप का अतिक्रमण करके अपनी आनुदिव्यता के कारण अव्यवहृत सवेदनात्मक एकत्व में प्रत्यावृत्त हो जाती है। फिर जहाँ वैयक्तिक प्रेम में, जो अन्योन्यी अन्तर्दृष्टि के आकार पर एक है, अनुभूति का वह रूप हमें मिलता है जिसे यदि बौद्धिक भाषा द्वारा व्यक्त किया जाय तो उसके वर्णनार्थ दुनिया भर के सम्बन्धों और विषयों की जरूरत पड़ सकती है और जो अनुभूत रूप में फिर भी एक ऐसी घनिष्ठ एकता बनी रहती है जिसकी अस्पष्ट झलक मात्र ही प्रत्येक साम्बन्धिक योजना मुश्किल से प्रस्तुत कर पाती है। और यह एक विचारणीय बात है कि सभी युगों की धार्मिक भावना ने अनन्त और सान्त अपरिमित और परिमित के पारस्परिक समागम की श्रेष्ठतम विधि को प्रकट करनेवाले 'मगवद्दर्शन', 'मगवद्भक्ति' आदि चहेते शब्द अनुभूति के इन्हीं रूपों से उबार लिये हैं।

वास्तव में ऐसा प्रतीत होता है मानों बुद्धि मात्र का काम अव्यवहृत बोध के निम्नतर और उच्चतर स्तरों के बीच एक आवश्यक तथा कीमती विचवानिया का ही काम सदा से रहा है। वह सम्बन्धों और वैशिष्ट्यों का आविर्भाव करके, सरल सवेदना के कि और तत् के मौलिक संयोग को विच्छिन्न कर देती है और कि को, जिसका उपयोग वह उसके एकाकित्व में करती है, सदा की अपेक्षा कहीं और भी अधिक जटिल बना डालती है। किन्तु प्रक्रिया के चरम बादविन्दु तथा उसके चरम उद्देश्य की सिद्धि तक हम तब ही पहुँच पाते हैं जब वह मानसिक विकास को उच्चतर स्थिति में हमें अपने तत् और कि की अव्यवहृत एकता के सम्पन्नतर तथा अधिकतर व्यापक नम्र के प्रत्यक्ष अन्तर्ज्ञान की ओर ले जाती है। केवल रहस्यवादी का बुद्धि मात्र के कार्य को मानव अनुभूति का उच्चतम और सत्यतम उपसाक्षक मानने से इनकार करना, इतना बड़ा बाधक दार्शनिक पाप नहीं जितनी कि अव्यवहृति के ऐसे उच्चतर रूपों

की ओर, जिनमें बौद्धिक विचारणा का कार्य सुरक्षित रहता है यद्यपि उसका रूप अतिक्रान्त हो जाता है, प्रत्यावृत्त होने के वजाय उसके ऐसे निम्नतर रूपों की ओर जिन पर बौद्धिक विचारणा अपना कार्य नहीं किया है, प्रत्यावृत्त होकर कि के साथ तत् के पूर्णतर संयोजन की माँग पूरी करने की उसकी प्रवृत्ति ।

उपर्युक्त विमर्श इस आक्षेप के निराकरण के लिए पर्याप्त होगा कि साम्बन्धिक योजना की तब अस्वीकार करके जब उसे चरम सत्य कहकर पेज किया गया हो, माने यही है कि उस योजना द्वारा हम जो कुछ वैज्ञानिक कार्य करते हैं उसके मूल्य तथा महत्व से आपको इनकार है। यद्यपि सम्बन्धों विषयक योजना परिमित और अपरिमित की संयोजन विधि को पर्याप्त व्यक्त नहीं कर पाती तो भी उससे उस सम्बन्ध विषयक योजना में जिसके द्वारा वैज्ञानिक विश्लेषण अनुभूति के वास्तविक जगत को अनूदित किया करता है, ऐसी कोई अभिवृद्धि नहीं होती, जो वास्तव जगत् में क्या-क्या होना चाहिए एतद्विषयक हमारे ज्ञान को बढ़ाती न हो मले ही वह वृद्धि यह न बता सके कि वह सब उस जगत में मौजूद कैसे है। और अन्त में परिणाम-स्वरूप यह स्मरणीय है कि केवल न धार्मिक रहस्यवादी की देव साक्षात् विषयक विशिष्ट अनुभूति के विषय में ही अपितु सब प्रत्यक्ष अनुभूति के बारे में भी यह सही है कि साम्बन्धिक योजना यह बता सकने में असमर्थ है कि अपने एकत्व और बहुलत्व के दोनों ही पहलुओं को, अपने 'तत्' और अपने 'कि', को वह पूर्ण अन्तर्वेदन की अवस्था में कैसे बनाये रहती है। यत कोई भी जीवित अनुभूति खण्डों का समग्र मात्र नहीं हुआ करती है। और इसी लिए समग्र और खण्ड विषयक परिकल्पना पर आधारित कोई योजना इस प्रकार की किसी भी अनुभूति का प्रातिनिध्य नहीं कर सकती।^१

१. यह कहना कि ज्यों ही बुद्धि वास्तविकता पर विचारविमर्श करने और उसका वर्णन करने का काम हाथ में लेना चाहती है त्यों ही उसे यह कार्य अपरिहार्य रूप से साम्बन्धिक शब्दों या पदों द्वारा ही करना पड़ता है, उपर्युक्त अभिमत का उत्तर देना नहीं कहा जा सकता। क्योंकि हमारा दावा है कि वही बुद्धि जो इन साम्बन्धिक विधियों का उपयोग करती है यह भी देखा करती है कि वे विधियाँ अपर्याप्त क्यों होती हैं और कम से कम, कुछ सीमा तक, वे अन्तिमतः उच्चतर प्रकार की अनुभूति में किस प्रकार लीन हो जाया करती हैं। इस प्रकार स्वयं तत्त्वमीमांसा में ही किया गया, बुद्धि का व्यवस्थित उपयोग हमें यह मानने लिए, प्रस्तुत करता है कि बुद्धि मात्र ही वास्तविकता का समग्र नहीं है। इससे भी अधिक विरोधाभासी शब्दों में कही जाने पर यही बात भी कहीं जा सकती है कि बुद्धितन्मात्र के लिए सत्य वास्त-

अनुशीलनार्थ इन्हें भी देखिए — एफ० एच० ब्रैंडले, 'अपीयरेंस एण्ड रीयालिटी' अध्याय १-३, १५, २७; एल० टी० हॉवहाउस, 'थियरी आफ नालैज', पृष्ठ १७२-१८१ (क्वालिटीय एण्ड रिलेशन्स), ५४०-५५७ (सक्स्टैन्स); एच० लोत्से, 'मेटाफिजिक', खण्ड १, अध्याय १, 'दि बीइङ्ग आफ थिङ्स', अध्याय २, (दि क्वालिटी आफ थिङ्स), अध्याय ३, (दी रीयल एण्ड दी रीयालिटी); जे० रायस, 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इण्डिविजुअल' प्रथम श्रृंखला आनुसंगिक निबन्ध, बी० रसेल, 'दि कान्सेप्ट आफ ऑडर', (माइण्ड, जनवरी १९०१) तथा 'पोजीशन इन स्पेस एण्ड टाइम' नामक उनका लेख (माइण्ड, जुलाई १९०१); जी० एफ० स्टाउट, 'अलजेड कन्ट्राडिक्शन्स इन दि कान्सेप्ट आफ रिलेशन' (दि प्रोसीडिंग्स आफ दि अरिस्टोटलियन सोसायटी, न्यूसीरोज, भाग २, पृष्ठ १-१४ अनुगत विमर्शसहित, पृष्ठ १५-२४) ।

अध्याय ४ का अनुपूरक नोट

सम्बन्ध विषयक परिकल्पना की श्री ब्रैंडले द्वारा कृत आलोचना का, डाक्टर स्टाउट द्वारा दिया गया प्रत्युत्तर ।

पिछले अध्याय को लिख लेने के बाद मुझे डाक्टर स्टाउट के 'प्रोसीडिंग्स आफ दि अरिस्टोटलियन सोसायटी' के हाल के अंक में छपे लेख को पढ़ने का अवसर मिला । डाक्टर स्टाउट की आलोचना के परिणामस्वरूप अध्याय ४ के मूलपाठ में किसी प्रकार का परिवर्तन करना मुझे आवश्यक नहीं लगा, किन्तु निम्नलिखित टिप्पणी जोड़ देने की आज्ञा प्रार्थनीय है यद्यपि उसे डाक्टर स्टाउट के अभिमत का सिलसिलेवार गुणावबोधन अथवा विवेचन न समझा जाय । उक्त अभिमत की परीक्षा अन्तिम रूप से तब तक नहीं की जा सकती, जैसा कि स्वयं डा० स्टाउट ने ही कहा है जब तक वे उक्त विषेयम सिद्धांत को पूर्ण नहीं कर लेते, जिसके लिए उनका उपर्युक्त लेख मार्ग प्रशस्त करता है ।

(१) डाक्टर स्टाउट ने अपने लेख में यह बात स्वीकार करते हुए ही प्रारम्भ किया है कि जिसे मैं सम्बन्ध-विरोधी तर्कना का सार मानता हूँ, उन्होंने लिखा है 'न तो

विकृता विषयक एक क्रमबद्ध व्यवस्थागत विचार का ही नाम है । किन्तु अन्ततः यह सब क्रम, समग्र और खण्ड के श्रेणी विभाजनयुक्त आकिक श्रृंखला पर आधारित होता है और इसी लिए वह अधि-साम्बन्धिक वास्तविकता या सत् का परिपूर्णतः पर्याप्त प्रतिनिधि नहीं हो सकता । इसी लिए सत्य स्वयं अपने स्वरूप के कारण ही कभी भी वास्तविकता नहीं हो सकता ।

कोई सम्बन्ध न कोई साम्वन्विक व्यवस्था कभी भी आत्मनिर्भर और आत्मपूर्ण वास्तविकता बना सकती है। सर्वसमावेशी विष्व अन्ततोगत्वा कभी भी 'अन्त सम्बद्ध पदों का संग्रह' नहीं बन सकता (विगत उद्धरण पृष्ठ २)। और जब यह बात एक बार मान ली जाय तो मुझे उसके अपरिहार्य फलस्वरूप यह समझ ही लेना चाहिए कि 'अन्त सम्बद्ध पदों का संग्रह' हमें किसी भी वस्तु के स्वरूप के बारे में अन्तिम सत्य प्रदान नहीं कर सकता। जैसा कि मैं समझ सका हूँ और जैसा कि मैंने इस पुस्तक में स्थापित करने का प्रयत्न किया है, आदर्शवादी मत का सारा निचोड़ यही है कि समग्र की सरचना की उस समग्र के किसी भी ओर हर एक अंग या भाग में ऐसी पुनरावृत्त रहा करनी है कि समग्र के विषय में जो भी सत्य नहीं होता वह किसी भी वस्तु के विषय में कभी अन्तिमेत्य सत्य नहीं होता। ठीक इसलिए कि अन्ततोगत्वा कुछ भी समग्र से विलग नहीं होता और अपने अंगियों से विलग समग्र भी कुछ नहीं होता। मैं समझता था कि, यह नव हम सभी हेगल के लेखों से पहले से ही जानते हैं। इसीलिए डाक्टर स्ट्राउट की यह परेशानी में, कि सम्बन्धों पर जोर देनेवाली कोई भी प्रस्तावना तब तक अमत्य होगा ही जब तक कि स्वयं चरम समग्र के विषय में परिपुष्टि होने तक कोई भी साम्वन्विक योजना हमें सत्य प्रदान नहीं कर देती—कोई जोर नहीं दिखाई पड़ता। डाक्टर स्ट्राउट द्वारा स्वयं समुद्धित, ब्रैडले के साथ सहमत होकर मुझे कहना होगा कि यदि साम्वन्विक योजना स्वयं ही आतिरिक रूप से अमगत न हो तो, समग्र के विषय में उसकी उपयोगात्मकता से इनकार करने की कोई वजह नहीं रहती।

(२) 'साम्वन्विक एकत्व' के साथ एक तीसरे पद 'सम्बद्धता' को नष्ट करने का डाक्टर स्ट्राउट का प्रयत्न, हमारी समस्या में अन्तर्हित कठिनाइयों का निराकरण कर सकेगा ऐसा मुझे नहीं लगता। उसके समर्थन में उन्होंने जो उदाहरण प्रस्तुत किया है वह भी अप्रमाणिक-सा ही लगता है, उनकी तर्कना इस प्रकार है कि जब मेरी टोपी मेरे सिर पर होती है तो उस स्थिति में (१) दो सम्बद्ध पद टोपी और सिर अन्तर्हित होते हैं साथ ही साथ (२) 'पर' और 'नीचे' का सम्बन्ध और (३) उन पदों का सम्बद्धता अर्थात् यह तथ्य कि उपयुक्त दोनों पदों में अमुक सम्बन्ध है यह दोनों बातें भी। इनमें से (१) और (२) स्थितियाँ तब भी मौजूद रह सकती हैं जब कि टोपी मेरे सिर के बजाय खूंटो पर होती और मेरा सिर नगा होता। पर निश्चय ही 'ऊपर' और 'तले' तथा 'पर' और 'नीचे' नामक सत्रों में गड़बड़ों यहाँ जरूर हो सकती हैं क्योंकि दोनों ही एक दूसरे में भिन्न हैं। 'पर' और 'नीचे' के सम्बन्ध में तात्कालिक या अव्यवहत मर्क नमिलित हैं जो 'ऊपर' और 'तले' के सम्बन्ध में व्यक्त नहीं होता। अब यदि (१) टोपी भी हो और 'सिर' भी तथा (२) 'पर' और 'नीचे' का उपर्युक्तार्थ सम्बन्ध भी उन दोनों के बीच हो तो सिर पर टोपी नामक ठान कार्यरूपता की पूर्ति के

लिए किसी तीसरे कारक की जरूरत नहीं पड़ती। किन्तु जब 'टोपी सिर पर' कार्य-रूपत न हो तब उपर्युक्त माना हुआ सम्बन्ध उनमें नहीं है, और यदि सबब (२) उनमें है तो समग्र तथ्य वहाँ पहले से ही मौजूद है। संक्षेपत, मुझे लगता है कि डाक्टर स्टाउट 'सम्बद्ध पहलुओं की प्रदर्शक वस्तुओं' विषयक ठोस तथ्य को ठीक उसी प्रकार, स्वयं एक उपादान रूप में गिन लेते हैं, जिस प्रकार लौकिक तर्कशास्त्र कभी कभी, वास्तविक निर्णय को संयोजक या 'कापुला' नाम से, अपने एक उपादान या कारक रूप में गिन लिया करता है।^१

सम्बन्ध और सम्बद्धता विषयक तथ्य के उपर्युक्त विभेद के डाक्टर स्टाउट द्वारा किये गये उपयोग के जवाब में मेरी समझ में यह कहा जा सकता है कि वह विभेद हमें वहाँ ही छोड़ देता है जहाँ हम पहले थे। टोपी का विशेषण है सिर 'पर' होना और सिर का गुण या विशेषण है टोपी के नीचे या उसमें होना तथा टोपी और सिर का संयुक्त गुण है 'पर' और 'नीचे' के तन्मध्यवर्ती सम्बन्ध-विशिष्ट होना। किन्तु एक तथ्य के ये विभिन्न या विविध पहलू एक एकल संगत दृष्टि में कैसे मिलाये जा सकते हैं। इसके उत्तर के बारे में और अधिक कुछ भी नहीं जान पाते।

(३) अन्तहीन प्रतिगामिता — मेरा ख्याल है कि पिछले अध्याय के पढ़ने से यह स्पष्ट है कि स्वयं मेरे मतानुसार ही असली अन्तहीन प्रतिगामिता अपनी जनक अवधारणा की असत्यता की साक्षी होती है और यह कि मेरे उक्त अभिमत का आधार प्रतिपन्नतया गृहीत किसी अनिश्चित श्रृंखला का योग करने के लिए आत्मव्याघाती उद्देश्य या प्रयोजन का अन्तहीन प्रतिगामिता द्वारा किया गया पूर्वानुमान। इसीलिए अब तक जो कुछ मैं समझ सका हूँ इसी आधार पर मैं डाक्टर स्टाउट द्वारा किये गये आत्मव्याघातयुक्त और आत्मव्याघातमुक्त अन्तहीन प्रतिगामिताओं के विभेद से सहमत नहीं हो सका। द्वितीय प्रकार की अन्तहीन प्रतिगामिता के उदाहरण रूप से

१. अथवा क्या डॉ० स्टाउट का केवल यही कहना है कि हो सकता है कि एक टोपी हो और एक सिर और एक रिश्ता या सम्बन्ध भी 'ऊपर' और 'नीचे' का (उदाहरणतः टोपी और खूँटी के बीच) फिर भी मेरी टोपी मेरे सिर पर न हो, यदि उनका मतलब यही हो तो मेरा जवाब होगा कि ऐसी दशा में वास्तव में कोई 'सम्बन्ध' हमारे सामने नहीं है न 'पद' ही हमारे सामने है। अगर टोपी सिर पर नहीं है तब टोपी और सिर ऐसे पद नहीं हैं जिनका परस्पर कोई सम्बन्ध है। मेरी समझ में नहीं आता कि डॉ० स्टाउट अपने सिद्धांत के आधार पर ही क्यों एक चौथे तथ्य को अपने विश्लेषण के साथ नहीं जोड़ लेते, यानी वैशिष्ट्यवत्ता को अथवा गुण या विशिष्टताओं की सत्ता को तथा इसी प्रकार अनन्त बातों को।

(पृ० ११ पर) प्रस्तुत आकाश या अवकाश की अनन्त खण्डनीयता के विषय में मेरा ख्याल है कि इस मामले में कोई अन्तहीन प्रतिगामिता दरअसल तब तक नहीं हुआ करती जब तक कि आप अनिश्चित खण्डनीयता के स्थान पर अनिश्चित वास्तविक उपखण्डों की स्थापना नहीं कर देते और यह कि जब आप यह प्रतिस्थापना कर देते हैं तो तुरन्त ही उसके कारण आप कभी न समाप्त होने वाले काम के आत्मव्याघाती परिपूरण के लिए अपने आप को बाँध लेते हैं। (तुलना कीजिए—१० में अनिश्चित आकिक शृंखला विषयक—१० के पूर्वोल्लेख के साथ)।

(४) डाक्टर स्ट्राउट इनकार ही किये जाते हैं कि साम्बन्धिक योजना में कोई अन्तहीन प्रतिगामिता, आत्मव्याघातिनी या अनात्मव्याघातिनी, शामिल होती है। उनके कथानुसार सम्बन्ध को उसके पदों से जो कुछ जोड़ता है वह कोई दूसरा सम्बन्ध नहीं होता। (यदि हो तो निश्चय ही उससे अन्तहीन प्रतिगामिता उठ खड़ी होगी) अपितु वह उनकी सम्बद्धता ही है। जो 'सम्बन्ध और पदों दोनों ही का उभयनिष्ठ विशेषण है' (पृ० ११)। मैं पहले ही बता चुका हूँ कि क्यों उपर्युक्त प्रश्न का यह हल मुझे उक्त समस्या की केवल पुनरावृत्ति-सी ही करता प्रतीत होता है। जहाँ तक मुझे सूझता है, सम्बद्धता एक ठोस तथ्य का नाम है जिसके दोहरे पहलू हैं उसके गुण और सम्बन्ध। मुझे समझ में नहीं आता कि तथ्य की ठोस एकता पर अड़ने से इन दोनों पहलुओं का सहयोजन क्यों कर अधिक बोधगम्य बनाया जा सकता है।

(५) डाक्टर स्ट्राउट अपने मत को और भी अधिक पुष्ट करने के लिए सतत संयोजन प्रकार के एक सिद्धांत पर जोर देते हैं लेकिन शायद मैं उसे समझ नहीं पा रहा हूँ। प्रतिपक्षी के इस सभाव्य आक्षेप की यदि 'सम्बद्धता' पदों को उनके सम्बन्ध के साथ संयोजित करती है तो शृंखला की एक दूसरी कड़ी भी होना चाहिए जो पदों को उनकी सम्बद्धता के साथ जोड़े, प्रतिकल्पना करते हुए प्रत्युत्तर रूप में डाक्टर स्ट्राउट कहते हैं, कि ऐसी कोई कड़ी नहीं होती न उसकी जरूरत ही है। क्योंकि दोनों का संयोजक सतत होता है और उसका आवार वह चरम सातत्य होता है जिसका पूर्वानुमान सभी साम्बन्धिक एकता किया करती है। (पृष्ठ १२, तु० की० पृ० २-४)। और जैसा उन्होंने पहले ही बताया है, 'जब तक यह सतत सह-योजन चलता रहता है तब तक उनके बीच और कुछ नहीं रहता। (अर्थात् सम्बद्ध पदों के) और इसीलिए कोई सम्बन्ध भी नहीं होता।'।

लेकिन मुझे इस जगह पर एक व्याघात अन्तर्हित प्रतीत होता है। निश्चय ही सतत सहयोजन में विशिष्ट या विभिन्न किन्तु संयुक्त पदों का ऐसा अस्तित्व शामिल होता है जो शृंखला का निर्माण करता है। जहाँ इस प्रकार के विशिष्ट या भिन्न

पदार्थ, गुण और सम्बन्ध

पद नहीं होते वहाँ संयोज्य भी कुछ नहीं होता। जहाँ तक मैं समझा हूँ, कि शृंखला के किन्हीं दो पदों के बीच अन्तर्वर्ती अनेक सम्भाव्य पदों का सदा मौजूद रहना किसी भी सतत शृंखला का सहज या स्वाभाविक अंग ही हुआ करता है और इसी लिए किसी भी सतत शृंखला में कोई अव्यवहृत निकटवर्ती पद नहीं हुआ करते। डाक्टर स्टाउट द्वारा प्रस्तुत उदाहरण से यह बात और भी स्पष्ट हो जाती है—



ऊपर लिखे रेखाचित्र में बी० और बीटा को डाक्टर स्टाउट 'मध्यतः सह-संयुक्त' बताते हैं किन्तु ए और अल्फा 'अव्यवहृत सह-निकटवर्ती' है। निश्चय ही डाक्टर स्टाउट यहाँ भूल जाते हैं कि बुद्धिगम्यतः जिसे 'सह-निकटवर्ती' कहा जा सकता है वे पक्षितियाँ नहीं अपितु पक्षितियों पर वर्तमान 'बिन्दु' अथवा 'स्थितियाँ' हैं और अल्फा के किसी बिन्दु ए पर वर्तमान किसी बिन्दु के मध्य अन्तर्वर्ती स्थितियों का बाहुल्य वर्तमान है जो ए के सीमान्तिक सभ्य बिन्दु तथा अल्फा के सीमान्तिक दक्षिण बिन्दु की विशेष स्थिति से व्यतिरिक्त है। ये सभी एक बिन्दु एम पर निश्चय ही समाचयित हो जाते हैं और उस दशा में कोई भी माध्यिक अथवा अव्यवहृत सम्बन्ध शेष नहीं रहता।^१ उपर्युक्त उदाहरण डाक्टर स्टाउट के मत की एक

१. अगर आप ए और अल्फा नामक पक्षितियों पर उसी प्रकार विचार करना चाहे जैसा कि डाक्टर स्टाउट ने किया है, तो मेरी राय में दो अभिमत संभव हो सकते हैं। (अ) यह कि दो पक्षितियाँ हैं ही नहीं पक्षित केवल एक ही है और एम बिन्दु पर कहा गया जोड़ वैचारिक मात्र है। उस दशा में जोड़ने योग्य कुछ रहता ही नहीं और उस दशा में 'अव्यवहृत संयोजन' विषयक कोई सम्बन्ध उनमें नहीं होता। (ब) यह कि जोड़ को अगर असल चीज माना जाय तो आपके सामने एक पूर्णतः सामान्य सम्बन्ध का मामला होगा जिसके पद होंगी अन्तर्वर्ती पक्षितियाँ 'ए' और 'अल्फा' और उनका सम्बन्ध होगा उन दोनों का एम बिन्दु पर स्पर्श। प्रत्येक आधार पर (अ) अभिमत मुझे सही मालूम देता है। लेकिन 'अव्यवहृत संयोजन' में विघटित सातत्य के अनुकूल नहीं पड़ता। अतः कठिनाई का स्रोत यह है कि (१) 'अव्यवहृत संयोजन' केवल किसी असतत शृंखला के अव्यवहृत अन्तर्वर्ती पदों के बीच ही रह सकता है तो भी (२) उनके बीच ठीक इसी कारण स्थिर नहीं रह सकता कि वे असतत होती हैं।

बड़ी कमी दर्शाने का काम कर सकता है। डाक्टर स्टाउट उस उदाहरण में पाते हैं कि सम्बन्ध ऐसी एकता का पूर्वानुमान कर लेते हैं जो अधि-साम्बन्धिक होती है और जिसे डा० स्टाउट ने उसके अधि-साम्बन्धिक स्वरूप के आधार पर 'सतत्' सज्ञा दी है। साथ ही साथ अन्तहीन प्रतिगामिता की ओर ले जाने के दोषारोपण से इस सम्बन्धिक योजना को बचाने की खातिर उन्हें अपनी इस अधि-साम्बन्धिक एकता को ही ऐसे सम्बन्ध का रूप दे देना पड़ा जिसे उन्हें निकटवर्ती पदों और अव्यवहत पदों के मध्यवर्ती सम्बन्ध से अभिहित करना पड़ा और उसे एक 'मग्नसातत्य' श्रुखला के मौलिक स्वरूप का जामा पहनाना पड़ा है। मैं उनकी इस कार्यवाही को इस सिद्धांत की, कि वास्तविकता के समग्र के विषय में जो कुछ सत्य नहीं होता वह किसी भी वास्तविकता के विषय में अन्तिमत सत्य नहीं होता।

अध्याय ५

वस्तु जगत (२) परिवर्तन और कारणता

१—वस्तुओं के अन्यान्य क्रियापरक होने की कल्पना परिवर्तन और कारणता की दो समस्याओं की ओर ले जाती है। इस तथ्य के कारण कि स्थायी ही परिवर्तित हो सकता है, परिवर्तन का विरोवाभासी स्वरूप। २—किसी अभिज्ञान या तादात्म्य के आन्तरिक अनुक्रमण की ही परिवर्तन कहते हैं; यह तादात्म्य, पादाधिक तादात्म्य के समान ही उद्देश्यात्मक होता है अर्थात् उसका परिवर्तन, प्रक्रिया में ओत-प्रोत विन्यास अथवा उद्देश्य का तादात्म्य होना आवश्यक है। ३—इस प्रकार सभी प्रकार का परिवर्तन, आधार और परिणाम नामक उस तर्कशास्त्रीय श्रेणी विभाजन के अन्तर्गत आता है जो कालात्मक अनुक्रमण में उपनयित होने पर पर्याप्त तर्कना का सिद्धांत बन जाता है। ४—कारणता, कारण—आधुनिक लोक प्रचलित तथा वैज्ञानिक अर्थानुसार परिवर्तन का वह आधार होता है जो पूर्ववर्ती परिवर्तनों में पूर्णतया व्याप्त समझा जाता है। प्रत्येक परिवर्तन के आधार का पूर्ववर्ती परिवर्तनों में भी पूर्णतया ओत-प्रोत होना, न तो कोई स्वयंसिद्ध सूत्र है न अनुभवसिद्ध सत्य बल्कि हमारी क्रियात्मक आवश्यकताओं द्वारा सुझायी गयी अभिवारणा ही है। ५—अन्तिमतः अभिवारणा सत्य नहीं हो सकती। घटनाओं के बीच की निर्भरता एकपक्षीय नहीं हो सकती। अभिवारणा के हमारे उपयोग की वास्तविक न्याय्यता उसके क्रियात्मक साफल्य में निहित होती है। ६—कारण की परिकल्पना का उद्गम देवादि में मानव रूपारोपणात्मक है। ७—कारणताविषयक मूलमुल्लेख (१) सातत्य। कारणता का सतत होना जरूरी है। पर किन्तु किसी सतत प्रक्रिया में कारण का कार्य से कोई विभेद या वैशिष्ट्य नहीं हो सकता। कालानुसार कारण का कार्य का अग्रवर्ती होना आवश्यक है वह अग्रवर्ती हो नहीं सकता। ८—(२) अनिश्चित प्रतिगामिता कारणातागत। ९—(३) कारण बाहुल्य कारणों का बाहुल्य अन्तिमतः एक तात्त्विक व्याघात ही होता है किन्तु किसी भी ऐसे रूप में जहाँ कारणजन्य अभिवारणा क्रियात्मक रूप से उपयोगी हो, यह जरूरी है कि वह बाहुल्य को मान्य समझे। १०—कारणात्मक सम्बन्ध की 'आवश्यकता' मनोवैज्ञानिक और व्यक्तिनिष्ठ। ११—अन्तःस्थ और इन्द्रियातीत कारणता, संगत बाहुल्यवाद के लिए इन्द्रियातीत कारणत्व से इनकार आवश्यक, किन्तु सफलतापूर्वक इनकार कर सकना संभव नहीं।

१२—इन्द्रियातीत या अनुभवातीत तथा अन्तस्थ दोनों ही प्रकार कारणतायें अन्ततत्तोगत्वा आभास होती है ।

१—विश्वमयवी पूर्व-वैज्ञानिक मत के लक्षणों में से चौथा लक्षण जो हमें मिला था वह था यह विश्वास कि वस्तुएँ एक दूसरे पर क्रिया करती हैं और दूसरी वस्तुओं द्वारा उन पर क्रिया की जाती है । यह विश्वास जिन समस्याओं को जन्म देता है वे इतनी विगल है और ऐतिहासिकतया तत्त्वमीमांसा के लिए इतने महत्व की हैं कि उन पर विचार करने के लिए एक पूरे अध्याय की जरूरत है । पूर्व वैज्ञानिक-कालीन सरल मानस द्वारा की गयी वस्तुओं का अन्त क्रिया विषयक परिकल्पना में दो पहलू हमें विलग्न मालूम पड़ सकते हैं । (१) एक पहलू तो उस विश्वास का है जिसके अनुसार वस्तुएँ बदलती हैं, और यह कि किसी एक वस्तु के एकत्व के भीतर भी विभिन्न दशाओं का अनुक्रमण जारी रहता है । (२) दूसरा यह विश्वास कि विविध वस्तुओं की दशा के परिवर्तन ऐसे अन्त संयुक्त रहते हैं कि एक वस्तु में हुए परिवर्तन दूसरी वस्तुओं में निश्चित परिवर्तनों के अवसर सिद्ध होते हैं । अतः पहले तो हमें परिवर्तन के उस सामान्य दृष्टिकोण पर जो वस्तुओं के अस्तित्व का अवियोज्य पहलू माना जाता है—विचार करना है और उसके बाद विभिन्न वस्तुओं के दशा परिवर्तनों के मध्यवर्ती व्यवस्थित अन्त संयोग की परिकल्पना पर ।

(अ) परिवर्तन—अस्तित्व की प्रकटत सतत परिवर्तनीयता, दर्शनशास्त्र की प्राचीनतम तथा निरन्तर वर्तमान समस्याओं में से एक अन्यतम समस्या है । यह प्रतीत हो सकता है कि विविध दशाओं की समयानुवर्ती प्रस्तुति स्वतः, तादृश प्रकार की ही दशाओं की युगपद प्रस्तुति की अपेक्षा, अनुभूति जगत के ध्यान देने योग्य लक्षणों में न तो कुछ अधिक न कम ध्यान देने योग्य लक्षण हैं । किन्तु हमारी वैयक्तिक आशाओं और आशंकाओं, आकांक्षाओं और निराशाओं के साथ बाह्यरूप में सम्बद्ध होने के कारण मानव कल्पना के लिए उत्परिवर्तनीयता विषयक समस्या मदा से ही एक विशेष आकर्षण का कारण रहती आयी है । 'टैम्पोरा म्यूटेंटर नॉन एट म्यूटेमर इन इलिस' में वह रहस्य निहित है जिसके कारण हमारी दार्शनिक विचारबारा प्रारम्भ से ही आग्रहपूर्वक इस समस्या के चारों ओर चक्कर लगाती चली आ रही है । उपर्युक्त कथन में ही हमें, समग्र उत्परिवर्तनीयता में निहित इस केन्द्रिक विरोधानास का कि केवल समरूपी और स्थायी ही परिवर्तित हो सकता है, सगर्भ सुझाव प्राप्त होता है । सी इस कारण कि जो स्वात्म कालान्तर ने और परिस्थिति व्यवधान के साथ-साथ बदलता रहता है किसी हद तक वही पुराना स्वात्म होता है और उनके परिवर्तनों को ही हम हर्ष और विपाद की सामग्री से भी भरा-भरा अनुभव करने लगते हैं । अपने स्वात्म के प्रत्येक अनुवर्ती परिवर्तन के साथ-साथ ही अगर हम नो एकदम

नवनिर्मित होते रहते तो अच्छे की ओर ढल जाने पर न तो हमें हर्ष का कोई कारण मिलता न कु-इगा-प्राप्ति पर विपाद का ।

इस विचार ने कि जो कुछ स्थायी है केवल वही परिवर्तनीय होता है दर्शन-शास्त्रीय इतिहास के विभिन्न युगों को दार्शनिक विचारवारा को भिन्न-भिन्न प्रकार से प्रभावित किया है । यूनानी दर्शनशास्त्र के प्रारम्भ काल में ही वह उन यूनानी भौतिक विज्ञानियों के लिए एक मार्गदर्शी सिद्धांत रहा, जो अनुवर्ती प्रपञ्चों के आभासी वैविध्य को एकल पैण्डिक वास्तविकता के रूपान्तरणों के रूप में देखने का प्रयत्न करते रहे । ज्यों-ज्यों इस प्रकार के रहस्यवादपरक एकत्ववाद में अन्तर्हित कठिनाइयाँ प्रकटतर होती गयीं, वैसे ही वैसे, अस्तित्व को किसी भी प्रकार का एकत्व प्रदान करने की अनुभूयमान आवश्यकता ने पारमेनाइडीज और उसके इलायाती उत्तराधिकारियों को इस सीमान्तक अभिमत की ओर प्रेरित किया कि चूंकि किसी स्थायी रूप से एकरस पैण्डिक वास्तविकता में किसी प्रकार का परिवर्तन असंभाव्य है अतः वह अवश्य ही हमारे भ्रामक इन्द्रियग्राम का स्वप्नजाल मात्र ही होता है । फिर भी जहाँ एक ओर बाद के यूनानी भौतिकविज्ञानी और उनका सिसिली देशवासी प्रतिरूप एम्पीडोलीज, वस्तुओं की आभासी उत्परिवर्तनीयता को इस सिद्धांत द्वारा कि इन्द्रियों को जो कुछ गुणात्मक परिवर्तन रूप गोचर होता है वह वास्तव में, गुणात्मकतया अपरिवर्तनीय 'तत्त्वों' अथवा 'अणुओं' का अवकाशी या आकाशस्थ, पुनः नमूहीकरण मात्र ही होता है ।

यूनानी विचारवारा की कुछ अविक विकसित स्थिति में अस्तित्व की उत्परिवर्तनीयता तथा स्वरूप का कुछ लेना-जोखा लेने की आवश्यकता ने प्लेटो या अफलातून को अस्तित्व की दोनों दुनियाओं अथवा दोनों क्रमों के बीच महत्वपूर्ण विभाजन करने को प्रेरित किया अर्थात् उन्हें सतत, अपरिवर्तनीय आत्माभिज्ञानमय वास्तविक अस्तित्व तथा परिवर्तन, न भ्रान्ति और अस्थिरतापूर्ण आवास मात्र नामक दो विभागों में विभक्त करने के लिए । प्लेटो के इस बात को बुद्धिगम्य बनाने के प्रयत्नों की, कि ये दोनों क्रम सर्वकालिक और अल्पकालिक किस प्रकार अन्तिमेत्य रूप से संयुक्त हैं—स्पष्ट अमफल्ता के बावजूद भी उपर्युक्त विभेद किसी न किसी रूप में तब से अब तक तत्त्वमीमासीय रचना का पीछा बराबर ही करता चला आया है । आजकल के वैज्ञानिक-द्रव्यवाद भी जो सभी बृद्ध तत्त्वमीमासीय प्रश्नों को घोर घृणा की दृष्टि से देखने के लिए कटिबद्ध रहता है, सभी भौतिक अस्तित्व को किसी एकलान् माध्यमवर्ती परिवर्तनों के अनुक्रम में घटित करने के अपने अनवरत प्रयत्नों द्वारा यही सिद्ध करता है कि बुद्धि परिवर्तनार्थ किसी स्थायी पृष्ठभूमि की माँग कितने आग्रहपूर्वक किया करती है तथा यह कि उसकी इस माँग को तर्कतः पूरा करना कितना कठिन होता है ।

तथापि इस विरोधाभास से पीछा छुड़ाने के लिए उसकी सत्यता से ही इनकार कर जाने के प्रयत्नों की कमी नहीं रही है। जिस प्रकार ईलिया के दार्शनिकों ने परिवर्तन को ही एक आधारहीन भ्रान्ति बताकर इस विरोधाभास से बच निकलने का प्रयत्न किया उसी तरह हेराक्लीटस के विषयवर्ग में से कुछ लोगों ने भी इस प्रश्न से पीछा छुड़ाने के लिए परिवर्तनाहं स्थायी तद्रूपता को स्वीकार करने से ही इनकार कर दिया। आज की दुनिया में भी उनकी नकल करनेवालों की कमी नहीं रही। तत्त्वमीमासा के इतिहास में अन्तर्हित एकत्वविहीन अनवरत परिवर्तन के पक्षपाती लोग होते आये हैं यद्यपि उनकी सस्या बहुत ज्यादा नहीं रही। अतः हमें सक्षेपत यह सोचना है कि इस विरोधाभासी परिकल्पना के पक्ष और विपक्ष में क्या-क्या बातें पेश करनी चाहिए। कौन से परिवर्तन स्थायी रूप से एक ही समय स्वतः तद्रूप कैसे हो सकते हैं इस बात को देख सकने की सामान्य कठिनाई के अतिरिक्त, इस सिद्धांत के पक्ष में कि, केवल अनवरत परिवर्तन मात्र ही वास्तविक है, एक ही विशिष्ट तर्कना जो प्रस्तुत की जा सकती है वह है प्रत्यक्ष अनुभूति को उदाहृत करने की। कहा जाता है कि किसी भी कार्यगत अनुभूति में भले ही उसकी सीमाये कितनी ही सकुचित हों हमें परिवर्तन और नश्वरता के तथ्यों के दर्शन होते हैं। हमें निरपेक्षत अपरिवर्तनशील सारतत्त्व का बोध कभी नहीं होता। जहाँ हमारे सामने की वस्तु में कोई अनुक्रम ही दिखायी नहीं पड़ता वहाँ भी आत्मपरीक्षा द्वारा कम से कम उस विकल्पी आतति और वितति का पता तो चल ही सकता है जो शारीरिक संवेदनाओं के उतार-चढ़ाव के साथ हमारे भीतर होती रहती है।

अनुभूति के इन तथ्यों का बखान करने से निश्चय ही कोई विशेष लाभ नहीं हो सकता किन्तु उन पर आधारित निष्कर्ष प्रत्यक्षतः ही, उस सीमा से भी बहुत आगे तक जा पहुँचता है जितने की हमारी प्रतिस्थापना के लिए जरूरत है। यदि अनुभूति द्वारा जहाँ हमें किसी अपरिवर्तनशील सारतत्त्व का अनुभव मात्र कभी प्राप्त नहीं हो पाता वहाँ किसी ऐसे परिवर्तन मात्र के भी दर्शन नहीं होते जिसमें अनुलबन मौजूद न हो। हम जो कुछ भी अनुभव करते हैं उसमें तादात्म्य और सन्नान्ति के दोनों ही पहलू साथ ही साथ सदा दिखायी पड़ा करते हैं। अनुभूति काल में उन तत्त्वों के साथ ही साथ जो इन्द्रियग्राह्यतः परिवर्तित हुआ करते हैं वे अन्य तत्त्व भी मौजूद रहा करते हैं जो इन्द्रियग्राह्यतः लगातार अचर रहते हैं। और तब भी जबकि असावधानी के कारण हम इन अचर तत्त्वों को ग्रहण नहीं कर पाते, परिवर्तनशील सारतत्त्व की आनुक्रमिक दशायें भी स्वयं क्षणिक मात्र नहीं हुआ करती। उनमें से प्रत्येक की अपनी एक ऐसी संवेदनीय अवधि हुआ करती है जिसमें उसका अपना स्वरूप किसी प्रत्यक्ष-णीय परिवर्तन के बिना स्थिर रहता है। इस प्रकार अनुभूति भी, स्थिर तद्रूपता की

पृष्ठभूमि से विरहित किसी परिवर्तन मात्र के विचार की पुष्टि कर सकने में असमर्थ सिद्ध होती है।

किन्तु इस अभिमत का पक्का खडन तो उसकी अपनी ही भीतरी वेतुकेपन में ही निहित है। तादात्म्य या तद्रूपता की पृष्ठभूमि के बिना स्वतः परिवर्तन अनभव इस कारण होता है कि अन्तःस्थ तद्रूपता जहाँ न होगी वहाँ परिवर्तन किस में होगा परिवर्तनीय तो वहाँ कुछ है ही नहीं। परिवर्तन तो किसी वस्तु का या किसी वस्तु में ही हो सकता है। एकदम असंयुक्त ऐसे सारतत्वों के, जो सक्रान्ति काल में भी स्थिर रहनेवाले किसी स्थायी प्रकार के स्वरूप द्वारा परस्पर संयुक्त न हों, के अनुक्रममात्र को परिवर्तन किसी तरह भी नहीं कहा जा सकता अगर मेरे सामने पहले केवल 'अ' हो तब 'ब' और 'अ' और 'ब' में किसी तरह का कोई सम्बन्ध न हो तो यह कहना कोई माने नहीं रखता कि मैंने किसी परिवर्तन क्रिया का ग्रहण किया है। अगर कोई परिवर्तन हुआ है तो वह मुझमें ही तब हुआ है जब मैं 'अ' को देखने की दशा से 'ब' को देखने की दशा में परिवर्तित हुआ हूँ। और इस व्यक्तिनिष्ठ परिवर्तन को परिवर्तन उसी दशा में कहा जायगा जब कि यह मान लिया जाय कि जब अ के प्रथम परिलक्षण-गुण-विशिष्ट तथा तत्परिलक्षणानुगत भावनात्मक विविध अन्य क्रियाकलापों सहित, मैं, और इसी प्रकार ब के द्वितीय परिलक्षण गुण-विशिष्ट मैं, एक ही व्यक्ति हूँ। और जहाँ आपके सामने केवल परिलक्षण या प्रत्यक्षण का परिवर्तन मात्र न हो अपितु परिवर्तन का प्रत्यक्षण या परिलक्षण मौजूद हो तो बात और भी साफ हो जाती है। ऐसे मामलों में हमें जो परिलक्षित होता है वह है 'अ' का 'ब' में परिवर्तन होना, तथा अ और ब की दोनों अनुवर्ती दशाओं का इस तथ्य द्वारा कि वे किसी स्थायी एकता y की आनुक्रमिक दशाएँ हैं, सह संयुक्त होना उपर्युक्त प्रक्रिया की प्रथम दशा द्वितीय दोनों ही दशाओं में इस तद्रूप y की उपस्थिति के अतिरिक्त ऐसी और कोई बात ही नहीं जिसके आधार पर उसे परिवर्तन की दशा कहा जा सके।

२—तब परिवर्तन की परिभाषा यह कह कर की जा सकती है कि वह तादात्म्य का अन्तर्वर्ती अनुक्रम होता है, क्योंकि तादात्म्य उस प्रक्रिया के लिए उत्तना ही सारभूत है जितना कि अनुक्रम। परिवर्तनों के समग्र अनुक्रम में लगातार वर्तमान इस तादात्म्य या तद्रूपता या सामान्य प्रकृतित्व का ध्यान तब हम कैसे कर सकेंगे? यह बात साफ हो जानी चाहिए कि यह प्रश्न—कि जो परिवर्तित हुआ करता है वह स्थायी या सतत क्यों कर हो सकता है—गुण और द्रव्यविषयक हमारी पुरानी मुत्थी ही है यानी यह प्रश्न ही कि कैसे अनेकों दशाएँ एक ही वस्तु से संपृक्त तब हो सकती हैं जब सामयिक अनुक्रम रूपी दशाओं के मामले के सम्बन्ध में विशेषरूप से उन पर विचार किया जाय। इस प्रकार एक ही वस्तु की अनेकों स्थितियों या दशाओं की एकता का

चाहे जो सही रूप क्यों न हो, वही स्वरूप उस तद्रूपता का भी होगा जो परिवर्तन प्रक्रिया को आनुक्रमिक स्थितियों का संयोजन करती है।

इससे पहले ही हम देख चुके हैं कि वह एकता जिससे अनेक दशायें सम्बद्ध रहा करती है किसमें ओत-प्रोत समझी जाना जरूरी होता है। हमने पाया था कि सारत यह एकता साध्यपरक होती है। हमने देखा था कि दशाओं का वह गुट, एक वह वस्तु है जो किसी लक्ष्य अथवा हित के सापेक्ष एक के रूप में ही कार्य करता है अथवा जैसाकि हम यों भी कह सकते हैं कि वह सगतरचना का ही मगठित प्रतिरूप होता है। यही बात परिवर्तन की प्रक्रिया के विषय में भी सही है। प्रक्रिया का प्राक्तन तथा पश्चात्तन स्थितियाँ तद्रूपता की ही मिश्रताये ठीक इस कारण से होती हैं वे मिलकर एक ही प्रक्रिया हुआ करती है। और प्रक्रिया तब एक होती है जब वह किसी एकल सगत उद्देश्य या लक्ष्य की व्यवस्थित ससिद्धि रूप होती है। प्रक्रिया के एक होने के माने यही होते हैं कि वह किसी एकल सगत योजना अथवा नियम की दशाओं के अनुक्रम की व्यवस्थित अभिव्यक्ति है। दशाओं का अनुक्रम इस प्रकार उन दशाओं में निहित योजना अथवा नियम की एकलता द्वारा एक एकत्व में जटित हो जाता है और प्रत्येक दशा अथवा स्थिति के अन्य सब स्थितियों के साथ इस व्यवस्थित संयोजन को ही हम यों कह कर व्यक्त किया करते हैं कि जो कुछ भी परिवर्तित हुआ करता है उसमें स्वरूप विषयक स्थायिनी तद्रूपता सदा अन्तर्हित रहा करती है। हमारा उपयुक्त कथन ठीक होगा अगर हम कहे कि किसी भी परिवर्तनपरक वस्तु को आनुक्रमिक दशाये एक संयोजित व्यवस्था का निर्माण करती हैं।

यहाँ भी हमें उसी तरह सावधान रहना पड़ेगा, जैसा कि हमने पदार्थ विषयक विचार करते समय किया था, कि कहीं हम कल्पना के प्रतीकात्मक सहायको को ही दार्शनिक सत्य मान बैठने की गलती न कर बैठें। जैसे वस्तुओं के पदार्थतत्त्व को एक प्रकार का द्रव्यात्मक अथ स्तर समझ लेना आसान हुआ करता है वैसे ही समग्र परिवर्तनो में व्याप्त तद्रूपता को अनेक द्रव्य खण्डों की तद्रूपता समझ लेना और परिवर्तनो को उन द्रव्यखण्डों की अवकाशीय गति कल्पित कर लेना भी उतना ही आसान होता है। किन्तु इस प्रकार की पुनः प्रस्तुति को कल्पना की सहायिका से अधिक और कुछ नहीं मानना चाहिए। वह मनोगत खाका खींचने में हमारी सहायक जरूर होती है लेकिन तद्रूपता और अनुक्रम के मध्यवर्ती सम्बन्ध पर वह किसी तरह का प्रकाश नहीं डालती। द्रव्य के प्रत्येक 'आत्म-तद्रूप' खण्डों में भी यही समस्या उठ खड़ी होती है। हमें बताना होगा कि उसकी सभी परिवर्तनावस्थाओं की शृंखलाओं में लगातार उसे एक ओर तद्रूप ही कहने से हमारा क्या अभिप्राय होता है और इस प्रश्न का उत्तर देने की आवश्यकता ही तुरन्त हमें बता देती है कि किसी द्रव्य कण की तद्रूपता उसकी गति भर में

अनुक्रम व्यापिनी उस तद्रूपता का ही एक मामला है जो समग्र परिवर्तन से सम्बद्ध हुआ करती है। उस उत्तर से उस सिद्धांत का जिसकी व्याख्या करने के लिए^१ उसे प्रस्तुत किया गया था, कोई खुलासा हमें प्राप्त नहीं होता। जैसाकि अभी हाल के लेखक ने लिखा है “यह मानवीय मानस की एक मूलवद्द अशक्तता ही प्रतीत होती है जिसके कारण वह भौतिक या द्रव्यात्मक आचारी से विरहित अन्य किसी प्रकार के क्रियाकलाप की कल्पना सभी प्रपचों को यत्रशास्त्रीय शब्दावली द्वारा प्रकट करने के प्रयत्नपरक स्वभाव की वजह से द्रव्यखण्डों की गति रूप में ही किया करते हैं, अतः हममें से बहुतेरे लोगों का यह विश्वास-सा हो गया है कि ऐसा करके हम प्रपचों में अतिनिहित वास्तविक घटनाओं का ही वर्णन करते हैं।”^२ इसी लेखक के कथनानुसार यह ‘दिमागी बीमारी’ और कही इतना चर नहीं कर पायी जितना कि वह परिवर्तन विषयक विचार-विमर्श में घुस बैठी है।

अतः परिवर्तन में दो पहलू मिले रहते हैं। एक तो कालानुसारी अनुक्रम होता है और वे घटना में एक व्यवस्थित एकता द्वारा ऐसी तरह संयुक्त रहती हैं कि उन सबसे संरचना की एक योजना अथवा नियम व्यक्त होने लगता है। किसी वस्तु का इतिहास तैयार कर देने वाली उसकी आनुक्रमिक दशाये उस वस्तु के स्वरूप की या संरचना की अभिव्यक्ति होती है। किसी वस्तु की संरचना को समझने के माने होते हैं उसकी दशाओं के अनुक्रम की कुजी या जाना अथवा यह जान लेना कि एक दशा दूसरी अनुवर्ती दशा को अपनी जगह क्यों कर दे दिया करती है। इसी तरह पर वास्तविक के स्वरूप अथवा संरचना के समग्र की पूर्ण अन्तर्दृष्टि प्राप्त कर लेने का अर्थ होगा उन सिद्धान्तों को समझ लेना जिसके अनुसार विश्व के इतिहास की प्रत्येक सकातिमय घटना जिसे कालानुसारी घटनाओं की शृंखला के रूप में यदि देखा जाय तो, उस घटना की विभिन्न अनुवर्ती घटना द्वारा अनुगम्य होती है।

यह स्पष्ट है कि जिस अनुपात से हमारा किसी वस्तु अथवा किसी वस्तुक्रम का ज्ञान उन वस्तुओं या वस्तुक्रम की संरचना के नियमों की अन्तर्दृष्टि के निकट पहुँचता है उसी अनुपात से परिवर्तन की प्रक्रियाएँ हमारे लिए एक नये रूप में प्रकट होने लगती हैं। उनका विरोधाभासी रूप नष्ट होने लगता है और वे उस तद्रूपता की स्वयं सिद्ध अभिव्यक्ति बन जाती हैं, जो उनका अन्तर्निहित सिद्धांत होती है। नियम रूप में एक बार घटित हो जाने पर और किसी सिद्धांत के अनुक्रम के मूर्त रूप में गृहीत होने पर

१. शक्ति के संबंध में विचार करते समय इस विचार बिन्दु पर किये गये विवेचनार्थ देखिए प्रोफेसर शुस्तर का लेख ‘ब्रिटिश असोशिएन रिपोर्ट’, १८२३, पृ० ६३१६

२. डब्ल्यू० एम० डुगल का लेख ‘माइण्ड’ पत्रिका, जुलाई, १९०२, पृ० ३५०।

परिवर्तन हमारी समझ में, अवोच्य रहस्यमय परिवर्तन नहीं रह जाता। प्लेटो के इस सिद्धान्त पर कि अनवरत परिवर्तन का दृश्य रूप होने के कारण भौतिक जगत अवश्य ही अवास्तविक होगा—विचार करते समय हमें उपर्युक्त कथन को ध्यान में रखना होगा। उपर्युक्त दृष्टिकोण तभी समझ में आ सकता है जब हम याद रखें कि उन गणिततीय विधियों के आविष्कार से पहले जिनकी कृपा से इस भौतिक प्रपञ्च को हम नियमानुयायी क्रमिक व्यवस्था रूप में घटित करने में विशिष्ट सफल हो सके हैं, यह भौतिक जगत दार्शनिक के लिए ऐसे स्वच्छन्द, परिवर्तनों का जो किसी भी ज्ञातव्य सिद्धांत का अनुसरण नहीं करते थे, एक नजारा या दृश्य बना हुआ था। परिवर्तन, जहाँ तक उसे उसके सिद्धांत के आधार पर समझा जा सका है, बहुत पहले से ही एक परिवर्तन मात्र नहीं रह गया है।^१

३—आधार और परिणाम —तर्कशास्त्र की तकनीकी भाषा में किसी व्यवस्था के अन्तर्निहित सिद्धांत को उस व्यवस्था का 'आधार' कहा जाता है और वे विवरण जिनके द्वारा वह सिद्धांत व्यवस्थित रूप में व्यक्त हो उसके परिणाम कहे जाते हैं। और इस प्रकार आधार और परिणाम दोनों ही मिलकर एक ही व्यवस्थित समग्र होते हैं। उन्हें केवल विभिन्न दृष्टिकोणों से देखा जाता है। आधार किसी क्रम या व्यवस्था में व्याप्त उसका सामान्य स्वरूप होता है जिसका ध्यान, विवरण की स्वरूप निर्धारिका और व्यापिका तद्रूपता की श्रृंखला में किया जाता है। परिणाम भी उसी व्यवस्था या क्रम का नाम है। विवरण के दृष्टिकोण से देखा जाने पर जिसका रूप तद्रूपता सिद्धांत द्वारा निर्धारित और व्याप्त विभिन्नता बहुल प्रकट होता है। किसी परिवर्तन की प्रक्रिया को समझने का नाम है उसे आधार और परिणाम की प्रक्रिया के अन्तर्गत ला देना। घटनाओं के आभासत स्वच्छन्द अनुक्रमण में जहाँ तक हम किसी सिद्धांत को ढूँढ़ निकाल सकने में सफल हो सकते हैं वहाँ तक ये घटनाएँ हमारे लिए उस संरचना के सामान्य सिद्धांत पर आधारित एक व्यवस्था बन जाती है जिनका परिणाम दशाओं का अनुक्रमिक बाहुल्य होता है।

किन्तु आधार और परिणाम के सिद्धांत का एक मात्र उदाहरण परिवर्तन ही नहीं होता। यह दोनों ही पहलू उन व्यवस्थित समग्रों में भी पाये जा सकते हैं समयानुवर्ती अनुक्रम के तत्त्व नहीं होते उदाहरणतः जैसे कुछ मौलिक प्रतिस्थापनाओं से प्राप्त ताकिक परिणामों के समूह में। परिवर्तन के मामले की विशिष्ट विशेषता यही है वह ऐसी विषयवस्तु पर प्रयोजित आधार और परिणाम का सिद्धांत है जो समयानुवर्ती

१. बोसान्क्वेट की प्रशंसनीय टिप्पणियों के लिये देखिये 'कपैनियन टु प्लेटोज रिपब्लिक', पृ० २७५—२७६।

रूप से अनुक्रमी है। इस प्रकार के प्रयोग के कारण ही इस सिद्धांत को 'पर्याप्त हेतुक सिद्धान्त' की विशिष्ट सज्ञा दी गयी है और उसका इस प्रकार सूत्रीकरण किया जा सकता है कि कुछ भी तब तक घटित नहीं होता जब तक इसका कि कोई पर्याप्त हेतु न हो कि वैसा ही क्यों न बल्कि न क्यों न हो। स्पष्ट है कि यह प्रस्तावना समयानुवर्ती अस्तित्व की विशेष घटना पर एक व्यवस्थित समग्र रूप में वास्तविकता की परिकल्पना के सप्रयोजन का ही परिणाम मात्र है। अतएव वह समस्त ज्ञान के इस मूलमूल स्वयंसिद्ध का ही सादा-सा एक मामला है कि सत्यतः जो वर्तमान होता है वह सगत समग्र होता है।^१ लेकिन हमें ध्यान में रखना होगा कि यह सिद्धांत हमें समवतः इस असाध्य समस्या की सावना में, कि समयानुक्रम अनुमूति का एक लक्षण क्यों होना ही चाहिए— किसी प्रकार भी सहायक नहीं होता। वह तो ऐसा प्रश्न है जिसका उत्तर तभी मिल सकेगा जब हम यह दिखा सकें कि समयानुक्रम, व्यवस्थित समग्र की रचना किसी भी बहुलता के अस्तित्व का तर्कानुसारी परिणाम होता है। जब तक हम इस निष्कर्ष की स्थापना नहीं कर पाते तब तक हमें अनुक्रम को अपनी अनुमूति का एक दत्त ही स्वीकार करना होगा। (फिर भी इस समस्या पर और अधिक प्रकाश डालने के लिए देखिये (आगामी खंड ३, अध्याय ४-९)

४—कारणता . अब तक हमने परिवर्तन की समस्या लोक सुलभ विवेचन में आबार और परिणाम की परिकल्पना से कहीं अधिक परिचित कारण की परिकल्पना के बारे में कुछ भी नहीं कहा है। इस परिकल्पना पर बहस करने के लिए पहले जरूरी है कि हम कारण शब्द के अनेकार्थों में से किस अभिप्राय की परीक्षा करना चाहते हैं वह बता दें। 'सत्यता के कारण' तथा किसी 'घटना के घटित होने के कारण' के बीच विभेद करने का एक पुराना शैक्षिक विभेदक था जो कभी-कभी दार्शनिक लेखावली में अब भी दिखाई पड़ जाया करता है। 'कारण' शब्द के उपर्युक्त दोनों अर्थों में से दूसरा अर्थ ही, आधुनिक विज्ञान की भाषा में प्रयुक्त होता है और यही अर्थ आगे की शाराओं में हमें अपनी नजर के सामने रखना होगा।

किसी सत्य की पुष्टि करने का तार्किक कारण उन मनोवैज्ञानिक कारकों से युक्त जो किसी व्यक्ति को उस कारण की पुष्टि के लिए प्रेरित किया करते हैं, आधुनिक वैज्ञानिकों की आबार नामवय वस्तु का तद्रूप होता है। अन्ततोगत्वा, किसी भी प्रस्तावना की सत्य कह कर तर्कानुसार पुष्ट करना इसलिए आवश्यक होता है क्योंकि वह सत्यों की विस्तृततर व्यवस्था में ऐसे स्थान की पूर्ति करती है जिसे कोई दूसरी

• आधार और परिणाम के कोटि विभाजन तथा 'पर्याप्तहेतुक' सिद्धान्त के लिए देखिए बोसान्क्वेट लिखित 'लॉजिक', खंड १, अध्याय ६ तथा खंड २, अध्याय ७।

प्रस्तावना भर नहीं सकती। उदाहरण के लिए किसी त्रिभुज की भुजाओं और कोणों के मध्यवर्ती सम्बन्ध के बारे में एक विशिष्ट प्रस्तावना की विशेष आवश्यकता तर्कानुसार इसलिए होती है कि वह उस ज्यामितिक विचार व्यवस्था के विकास का एक समाकलीय तत्व है। जो समग्रतः अवकाशीय क्रम से सम्बद्ध कुछ आधारभूत पूर्वगृहीतों पर आधारित होती है। आन्तरिकतः सदृश या सगत ज्यामितीय विचारों के किसी निकाय में किन्हीं प्रारम्भिक पूर्वानुमानों पर उनके तर्कसगत परिणाम तक पहुँचने के लिए तब तक काम नहीं किया जा सकता जब तक कि विचाराधीन प्रस्तावना उस निकाय में सम्मिलित नहीं कर ली जाती। व्युत्क्रमतः इन्हीं पूर्वानुमानों को ही, अन्यो को अपेक्षा अधिक सुदृढ़ मान लेने के तार्किक औचित्य इसी तथ्य में निहित है कि उनसे हमें अन्त-स्तः सगत परिणामों के निकाय की प्राप्ति होती है। घटनावश इस उदाहरण द्वारा हमें यह भी पता चल जाता है कि आधार और परिणाम अन्योन्य परिवर्तों भी हैं और यह वही बात है जो तब होती जब हम इसी परिणाम पर उस तरीके से पहुँचते जिसके अनुसार हमने उनकी परिभाषा एक एकल व्यवस्थित समग्र के दो अन्योन्यपूरक पहलू कह कर की थी।

कारणत्व के वैज्ञानिक तथा दैनंदिन विवेचन में हमें जिस बात से सरोकार होता है वह आधार और परिणाम के शुद्ध तार्किक सम्बन्ध की ही बात नहीं है बल्कि वह अशत-तत्सम और अशत-उससे भिन्न है। घटना के घटन-कारण की सार्थकता घटनाओं के समयानुवर्ती सम्बन्ध के कारण ही होती है और मोटे तौर पर वह अरस्तु द्वारा वर्णित 'परिवर्तन के स्रोत', तथा उसके मध्ययुगीन अनुयायियों के 'सक्षम कारण' से मिलती जुलती है। जन सामान्य की भाषा के प्रचलित मानों में कारण उस प्रयत्न का नाम है जो किसी व्यवस्था की घटनाओं के अन्तः सम्बन्धीय सिद्धांत को यह मानकर कि उनमें से प्रत्येक घटना ऐसी परिस्थितियों द्वारा पूर्णतः निर्धारित होती है जो स्वयं पूर्ण घटित घटनाएँ होती हैं—विशिष्ट दिशाओं के अनुसार ले जाने के लिए किया जाय। छोटी मोटी बातों में यद्यपि कारण शब्द के लोक प्रचलित अर्थ और वैज्ञानिक अर्थ में बहुत ज्यादा अंतर होते हुए भी दोनों अर्थ सारभूत बात पर एकमत हैं। वह यह कि दैनंदिनीय जीवन में भी और कारणता की कल्पना का उपयोग करनेवाले विज्ञानों में भी यह कहने के माने कि प्रत्येक घटना का कोई कारण होता है यही होते हैं कि प्रत्येक घटना को घटन, तथा समय-शृंखला में होने वाली प्रत्येक घटना का स्वरूप पूर्ववर्ती घटनाओं द्वारा ही निर्धारित हुआ करते हैं। इससे भी अधिक तकनीकी भाषा में, दैनंदिनीय विचार तथा विज्ञान के लिए, कारणता का अर्थ होता है वर्तमान काल की भूतकाल पर तथा भविष्य की वर्तमान काल पर एकपक्षीय निर्भरता।

स्वभावतः यह स्पष्ट ही है कि इन मानों में कारणता, आधार और

के सिद्धांत से उद्भूत आवश्यक निगमन नहीं होती। ऐसा भी हो सकता है कि सभी घटनाओं को मिलाकर एक ऐसी सगत योजना या व्यवस्था का रूप दिया जाय कि अगर आप उस व्यवस्था के मौलिक नियम को एक बार अच्छी तरह समझ जाय तो उससे आप यह निष्कर्ष निकाल सके कि किसी विशिष्ट क्षण पर कौन-सी विशिष्ट घटना जरूर घटित होना चाहिए। फिर भी वर्तमान क्षण तक के घटना क्रम की परीक्षा करने पर हो सकता है कि इस सिद्धांत को खोज निकालना असंभव हो। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि घटनाओं के व्यवस्थित आन्तरिक या अन्तःसम्बन्ध का सिद्धांत वैध हो सके तो भी, वर्तमान की घटनाएँ अपनी अनुवर्तीभावी घटनाओं पर उतनी ही निर्भर हो सकती हैं। जितनी अपने से पूर्ववर्तिनी भूतकालिक घटनाओं पर हो सकती हैं। उस हालत में पहले हुई घटनाओं की परीक्षा मात्र द्वारा ही इस निष्कर्ष पर निरपेक्ष तार्किक निश्चयपूर्वक पहुँच सकना असंभव हो होगा कि किसी दत्त क्षण पर क्या घटित होगा अर्थात् तब विज्ञानों में प्रयुज्यमान कारणता का सिद्धांत तर्कानुसार वैध न रह जायगा।^१

प्रचलित रूप में कारण का जो अर्थ प्रयोग में आता है वह समग्र सत्य तार्किक आधार का तद्रूप नहीं होता बल्कि वह उस आधार के तद्रूप होता है जिसका यथासंभवतः कालिक पूर्ववर्ती परिस्थितियों के सिलसिले में लगता है—अर्थात् कारण एक अपूर्ण आधार हुआ करता है। यह विचार विन्दु महत्वपूर्ण इसलिए है कि उससे सिद्ध होता है कि कारणता का सिद्धांत 'पर्याप्त हेतु' के सिद्धांत के समान स्वयं सिद्धिमय नहीं है। यह वास्तविक के व्यवस्थित स्वरूप अथवा ज्ञातव्यता का कोई जरूरी तार्किक परिणाम नहीं कि किसी घटना का पूर्णतः निर्धारण कालिकतः पूर्ववर्ती घटनाओं द्वारा ही हो। वास्तविक के व्यवस्थित स्वरूप में अन्तर्हित जो कुछ भी होता हो, उसके बजाय वह घटना उतनी ही निर्भर परवर्ती घटनाओं पर भी हो सकती है। इसके अतिरिक्त कारणता के सिद्धांत को अनुभूति के क्रियात्मक क्रम की दुहाई देते हुए अनुभव के बल पर स्थापित नहीं किया जा सकता। वास्तविक अथवा क्रियात्मक अनुभव निश्चय ही वह सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं होता कि प्रत्येक घटना अपनी पूर्ववर्तिनी परिस्थितियों द्वारा ही निरपेक्ष तथा निर्धारित हुआ करती है। कारणता के पूर्वानुमान पर

-
१. यह कहना कि चूँकि वर्तमान वास्तविक है इसलिए भविष्य द्वारा वह नियमित नहीं हो सकता क्योंकि भविष्य अवास्तविक होता है—उपर्युक्त सुझाव का कोई जवाब नहीं। इस प्रकार का जवाब देने के माने यही होंगे कि आप पहले से ही मान बैठे हैं कि केवल वर्तमान ही वास्तविकता है। यह स्पष्ट ही है कि तब तत्सम सांगत्य से ही हम कह सकते हैं कि भूतकाल चूँकि गत और समाप्त हो चुका है अतः अब अवास्तविक है अतः वास्तविक वर्तमान पर उसका कुछ प्रभाव नहीं पड़ सकता।

आधारित हमारी वैज्ञानिक प्राक्कल्पनाओं की सफलता केवल इतना ही सिद्ध कर पाती है कि कारणता के पूर्वानुमान को क्रियात्मकतया उपयोगी बनाने के लिये, घटनाओं की अनुमिति उनके पूर्वार्गों से पर्याप्त परिशुद्धतापूर्वक की जा सकती है।

कारणताविषयक अभ्युपगम को वैज्ञानिक विधि के सार्वत्रिक सिद्धांत के रूप में देखा जाय तो उसे न तो कोई स्वयसिद्ध और न अनुभवजन्य सत्य ही घोषित किया जा सकता है वलिक सही मानों में एक प्रतिस्थापना ही कहा जायगा अर्थात् एक ऐसी प्राक्कल्पना जिसे तर्क द्वारा न्यायसिद्ध नहीं किया जा सकता अपितु जिसकी कल्पना उसकी क्रियात्मक अहंता के बल पर की जाती है तथा जो संपुष्टि के लिए किए गए उसके विनियोग की सफलता पर निर्भर होती है। इस अर्थ में कि वह एक ऐसी प्रतिस्थापना है जिसकी संपुष्टि अनुभूति भले ही कर दे पर सिद्ध कभी नहीं कर सकती, सही तौर पर उसे प्रागनुभव कहा जा सकता है लेकिन दृश्यरूप में वह काण्टीय दर्शनानुसारी अर्थ में वह प्रागनुभव नहीं है। अर्थात् वह कोई ऐसा आवश्यक और अपरिहार्य स्वयसिद्ध नहीं है जिसके बिना व्यवस्थित ज्ञान की प्राप्ति असम्भव हो जाय क्योंकि जैसा कि हम पहले भी देख चुके हैं और तुरन्त ही आगे के प्रकरण में भी और अच्छी तरह देखेंगे कि वह सही शायद न हो सके और वास्तव में अन्ततोगत्वा सही ही नहीं सकता।

५—उपर्युक्त अन्तिम कथन उन पाठकों को जो कारणता सम्बन्धी तत्त्वमीमांसीय अनुसंधानों के इतिहास से अपरिचित हैं शायद कुछ अटपटा अथवा चौंका देने वाला-सा लगे। लेकिन यह सावित कर सकना बड़ा आसान है कि वह एक स्पष्ट दिखायी पड़ने वाले सत्य की वास्तविक अभिव्यक्ति है क्योंकि हम अभी देख चुके हैं कि कारणता का सिद्धांत परिणाम और आधार के अथवा पर्याप्त हेतु के सिद्धांत के स्वयसिद्धात्मक सिद्धांत की अपूर्ण अभिव्यक्ति है। और तत्काल पता चल जा सकता है उसके द्वारा की गयी यह अभिव्यक्ति चूँकि अपूर्ण होती है इसलिए वह अवश्य ही अशत झूठी होनी चाहिए। आधार और परिणाम का सिद्धांत जो कुछ बतलाता है वह यह ही कि समग्र अस्तित्व एक एकल सगत या सखिलष्ट ऐसी व्यवस्था है जिसमें प्रत्येक अंग या खंड का निर्धारण पूर्ण व्यवस्था में दिखायी पड़नेवाले, समग्र के स्वभाव द्वारा हुआ होता है। लेकिन अगर यह बात सही है तो उस व्यवस्था के प्रत्येक निमित्तिक अथवा कारक का पूर्णतः निर्धारण केवल अन्य शेष कारकों के साथ के उसके सम्बन्ध द्वारा ही हो सकता है। एकपक्षीय कारिणीय निर्भरता अभिमत द्वारा पूर्वानुमानित तरीके पर समग्र व्यवस्था के काम वाले भाग के साथ के सम्बन्धों के आधार पर किसी भी कारक का पूर्णतः निर्धारण नहीं हो सकता। यदि आधार और परिणाम का सिद्धांत बंध है तो 'कारण' का निर्धारण 'कार्य' द्वारा उसी प्रकार होना चाहिए जितना कि 'कार्य' का

निर्धारण 'कारण' द्वारा। और इसीलिए कारणताविषयक प्रतिस्थापना सम्पूर्ण या समग्र सत्य नहीं हो सकती।

कारणता विषयक सिद्धांत के लिए घातक यह तर्क संबंधी दोष आगमात्मक विज्ञानों की तर्कना को किस प्रकार अपने आप को अनुभूत कराता है और उस दोष को बरकाने के लिए तर्कशास्त्रियों ने किस प्रकार असफल प्रयत्न किए हैं यह सब हम घटना क्रमानुसार अपने विचारविमर्श के दौरान आगे देखेंगे। इस समय तो हमें इतना ही नोट करके संतोष कर लेना होगा कि इस दोष के कारण, जहाँ-जहाँ भी कारणता पर जोर दिया गया है वहाँ वह एक आभास मात्र ही हो सकती है पूर्ण वास्तविकता कभी नहीं, और यह कि कारण और कार्य की कल्पना के बल पर जो भी विज्ञान अपना काम चलाता है वह हमें उच्चतम सच्चाई तक नहीं पहुँचा सकता। लेकिन निश्चय ही इस कल्पना के तार्किक दोषों के कारण उसकी क्रियात्मक अर्हता कम न हो सकना जरूरी नहीं है। पहले ही बतायें जा चुके कारण से स्पष्ट है कि यद्यपि यह बात कभी भी अन्तिमतः सही नहीं हो सकती कि किसी घटना का एकान्ततः अथवा निरपेक्षता निर्धारण पूर्ववर्ती घटनाओं द्वारा हो सकता है, तो भी इस प्रकार का पूर्वग्रहण, घटना-क्रम सम्बन्धी उपयोगी निगमनों की प्राप्ति के लिए, सत्य के पर्याप्ततः निकट पहुँच सकता है ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार कि किसी कारणीय इयत्ता सम्बन्धी अर्हता का गणितीय सन्निकटन, सही अथवा एकदम यथार्थ सत्य न होते हुए भी, क्रियात्मक उपयोग के लिए, सत्य के पर्याप्त निकट तक जा पहुँचता है। इसके अतिरिक्त ऐसा भी हो सकता है कि कारणीय प्रतिस्थापन, अनुसन्धान के कुछ क्षेत्रों में, अन्य क्षेत्रों की अपेक्षा सत्य के अधिक निकट तक जा पहुँचता है और यह एक ऐसी लब्धि है जिसका प्रभाव स्वातंत्र्य और दायित्व की नैतिक समस्या पर पड़े बिना नहीं रह सकता।

अगर हम पूछें कि, अपूर्ण सत्य होते हुए भी जैसा कि उसे अपूर्ण सत्य होना ही चाहिए, कोई कारणीय प्रतिस्थापन किस प्रकार प्रतिस्थापित किया जाता है तो इस प्रश्न का जवाब साफ है। अगर विचार बिन्दु को पहले लें तो किसी घटना को केवल पूर्ववर्तियों मात्र द्वारा ही निर्धारित मानने के लिए तर्कानुसार कोई कारण उस कारण से बेहतर नहीं है जो उसे परवर्तियों द्वारा निर्धारित मानने के लिये दिया जा सकता है। लेकिन जब शक्तियों और भविष्यवाणियों में सभी विश्वासियों की तरह अवर अनुमिति कर ली जाती है तो हम सब उसे अन्वविश्वासी अनुमिति कह कर दुरदुराने में एकमत हो जाते हैं। लेकिन ऐसा होता क्यों है? इसके दो कारण बताये जा सकते हैं। (अ) अगर यह मान ही लिया जाय कि किसी घटना का निर्धारण परवर्ती घटनाओं द्वारा हो सकता है तो भी चूँकि हम तब तक नहीं जानते कि वे परवर्ती घटनाएँ कौन-सी हैं, जब तक कि वे घटित नहीं होती, इसलिए हमारे पास कोई ऐसे साधन न होंगे कि जिनकी

सहायता से हम निष्कर्ष निकाल सकें कि आगामी घटनाओं में से किस विशिष्ट घटना द्वारा वर्तमान घटना का रूप निर्धारण हुआ होगा और इसीलिए अगर हम उस घटना की उस काल तक भावी उपाधियों के निर्धारण का प्रयत्न करें तो हमारे पास असंदिग्ध अनुमानों के अतिरिक्त और कोई चारा नहीं रहता।

(व) इससे भी ज्यादा महत्वपूर्ण एक और परिस्थिति यह है कि कारणों की हमारी खोज का अन्तिमेल्य स्रोत उन तरीकों या साधनों की खोज है जिनके द्वारा हम उन परिणामों की सिद्धि कर सकें जिनमें हमारी रुचि है। घटनाओं के घटन की परिस्थितियों या उपाधियों को मूलतः हम इसलिए जानना चाहते हैं कि उन्हीं उपाधियों को प्रस्तुत करके हम वही घटना अपने लिए घटित करना चाहते हैं। इसलिए हमारे अपने क्रियात्मक प्रयोजनों के हेतु यह आवश्यक है कि हम किसी घटना की उपाधियों की खोज फिर केवल उसकी पूर्ववर्तिनी घटनाओं में ही करें और कारणता विषयक प्रतिस्थापना जो इस बात पर जोर देती है कि घटना के सम्पूर्ण नियम-पद या उपाधियाँ पूर्ववर्तिनी घटनाओं की शृंखला में ही कहीं न कहीं समाविष्ट रहती हैं, इसीलिए, वास्तविकता के प्रति हमारी क्रियात्मक आवश्यकताओं के तकाजे की एक बौद्धिक अभिव्यक्ति ही है। हम इसलिए उसकी स्थापना करते हैं कि जब तक ऐसी प्रतिस्थापना की सन्निकटतः सिद्धि नहीं होती तब तक घटना क्रम में हम सफलता के साथ अन्तर्विष्ट नहीं हो सकते। हम इस विचार को कि किसी घटना का निर्धारण उत्तर या परवर्ती तथा पूर्ववर्ती घटनाओं द्वारा होता है, इसलिए एक विशुद्ध बौद्धिक परिकल्पना के अतिरिक्त और कुछ मानने को तैयार नहीं होते चूँकि उस विचार या अभिमत द्वारा हमें हमारे पर्यावरण पर कार्य करने के क्रियात्मक नियमों की प्राप्ति नहीं होती।

६—हमारी क्रियात्मक आवश्यकताओं द्वारा इतनी स्पष्टतः जनित प्रतिस्थापना से जैसी आशा की जा सकती है कारणता की परिकल्पना की जाँच करने पर उसका मानवतापरक रूप हमें दिखायी देता है। यह तब और भी अधिक स्पष्ट हो उठता है जब हम कारणता की परिकल्पना के उस रूप पर विचार करते हैं जैसा वह दैनंदिनीय अवैज्ञानिक विचार में प्रकट हुआ करती है। कारण सम्बन्धी लौकिक अभिमत के उपकल्प के रूप में प्रस्तुत सभी विभिन्न वैज्ञानिक उपकल्पों में उसकी परिकल्पना में से अधिक मानवतापरक तत्वों को निकाल फेंकने के प्रयत्नों के चिह्न पाये जाते हैं। उक्त परिकल्पना के लौकिक प्रयोग में यह नृवशविधता दो प्रकार से विशिष्टतः परिलक्षित होती है। (अ) कारण की लौकिक परिकल्पना में उसे सदा किसी व्यक्ति अथवा वस्तु के रूप में ही देखा जाता है अर्थात् किसी ऐसे रूप में एक समय की शक्ति में जिसकी कल्पना की जा सके और जिसमें हम अपने चैतन्य जीवन से मिलते-जुलते चैतन्य

का मानस रूप में प्रक्षेपण या प्रत्याधान कर सकें। वैज्ञानिक विचारक के लिए यह स्पष्ट है कि कारण और कार्य दोनों ही समान रूप से, घटनाये हैं, केवल घटनाये ही, लेकिन जन साधारण के विचार में जहाँ कार्य सदा एक गुण अथवा परिस्थिति हुआ करती है। (उदाहरणतः मौत, बुखार आदि की परिस्थिति) वहाँ कारण को वह नियमित रूप से किसी वस्तु अथवा व्यक्ति के रूप में ही देखता है। (उदाहरण के लिए बन्दूक की गोली, विप, उष्णवलीय सूर्य आदि)।

(व) इसी से घनिष्ठता सम्बद्ध वह बल है जो जनसामान्य अभिमत द्वारा कारण की क्रियाशीलता अथवा सक्रियता नामधेय वस्तु पर दिया जाता है। कारण को कभी भी कार्य में पूर्वगामी मात्र, अवियोज्य पूर्ववर्ती नहीं समझा जाता, उसे कार्य का घटक ही समझा जाता है अर्थात् सक्रियता के प्रयोग द्वारा उसे करवा देने वाला। इस प्रकार के अभिमत की उत्तमतम सगत व्याख्यानानुसार कारणता में एक वस्तु दूसरी अक्रिय वस्तु में परिवर्तन उत्पन्न करने के लिए सदा सक्रिय रहा करती है। इस अभिमत का स्रोत पर्याप्ततः स्पष्ट है। जैसा कि ह्यूम से लेकर अब तक के सभी दार्शनिक स्वीकार कर चुके हैं कि कारण की 'सक्रियता' आत्म और आत्म प्रसार की उस लाक्षणिक भावना का आधान कर देने से ही पैदा होती है, जो घटना क्रम में हमारे अपने स्वेच्छ हस्तक्षेप अथवा व्यतिकरण की सहगामिनी होती है। इसी प्रकार जिस वस्तु में कार्य उत्पन्न किया जाता है उसकी 'अक्रियता' केवल अवपीडन और कुठित आत्मश्लाघा की उस भावना का ही दूसरा नाम है जो हमारे अन्दर तब पैदा होती है जब प्रकृति के नियम अथवा हमारे साथियों का व्यवहार हमारी अभिसंधियों या अभिकल्पों की स्वेच्छ कार्यपरिणति को दवा देते हैं।

अस्तित्व के समग्र साम्राज्य पर कारणीय निर्धारणता की कल्पना को छा देने के अपने प्रयत्नों के मार्ग में विज्ञान को ये नृवशवधिक या पुरुषविधीय विवक्षाये बाधा स्वरूप लगती है। और इन बाधाओं को निकाल बाहर करने के प्रयत्न से ही कारणता का वह सामान्य वैज्ञानिक दृष्टिकोण पैदा होता है जिसे साधारणतः परीक्षाणात्मक अनुसन्धान हेतु स्वीकार कर लिया है और जो आगनात्मक तर्कशास्त्रियों के ग्रन्थों में अभिसूचित हो गया है। यतः विज्ञानों के लिए जिनका उद्देश्य घटनाओं के पौर्वापर्य को क्रमबद्ध कर लेना मात्र होता है, दशाओं के अन्तः सम्बन्ध की विधा के अतिरिक्त किसी वस्तु को अन्यथा कल्पना अनावश्यक होती है अतः कारणता विषयक इस अभिमत की जगह कि वह दो वस्तुओं के बीच के आदान-प्रदान का कार्य होता है, परीक्षाणात्मक विज्ञानों में, इस कल्पना को दे दी जाती है, कि कारणता किसी घटना का तत्पूर्ववर्ती घटनाओं द्वारा निर्धारणमात्र ही है। इसी प्रकार कारणीय प्रक्रियाओं के बाहको के रूप में वस्तुओं के विलोप के साथ ही सक्रिय और अक्रिय कारकों के बीच का प्रभेद भी समाप्त

हो जाता है अतः यह बात कि वे पूर्ववर्तिनी घटनाएँ जो किसी घटना का निर्धारण किया करती हैं एक अद्विष्ट बहुलता होती हैं और चूँकि उनमें वे दशाएँ भी जिन्हें आमतौर पर कार्यामार्ग वस्तु की दशाएँ कहा जाता है, तथा साथ ही नाव तथाकथित अभिकर्ता ने हुई प्रक्रियाएँ भी शामिल रहती हैं अतः विज्ञान, अभिकर्ता और सहनकर्ता के बीच वे प्रमेय की जगह अन्योन्य-निर्भर परस्पर क्रिया पर कारणों की कल्पना को ला जाता है। उपर्युक्त प्रकार की दोनों स्थानापन्नताओं से हमें कारण की प्रचलित वैज्ञानिक उस कल्पना का पता चलता है जो 'परिस्थितियों या उपाधियों का सामग्र्य' कहलाता है तथा जिसकी उपस्थिति में ही कोई घटना घटित हुआ करती है और जिसके बिना भी अंग की अनुपस्थिति में वह घटना नहीं घटित होती। और भी संक्षेप में कहा जाय तो, विज्ञान के प्रचलित नामों में कारणता का अर्थ होता है निश्चित रूप से ज्ञात उपाधियों अथवा परिस्थितियों के अन्तर्गत आनुपूर्व्य।

कार्यकार रूप में वह अभिनत की प्रत्येक घटना का निर्धारण पूर्ववर्तिनी घटनाओं के निर्धारित संग्रह द्वारा ही हुआ करना है अन्य किसी भी वस्तु द्वारा नहीं कितना ही अपरिहार्य क्यों न हो पर अस्तित्व की व्यवस्थित एकता के सिद्धांत के तर्क-संगत नृत्तीकरण के रूप में वह गहरे आलोचकों का विषय बन जाता है और उनमें से अधिकतम आलोचक ऐसे हैं जिनका प्रभाव आगमनात्मक विज्ञानों की तर्कालोचकों पर, ज्ञात तत्त्वमीमांसीय विद्वलेषण में एवम् स्वतंत्र रूप से, स्वतः ही पड़ा है। इन कठिनाइयों के मानले पर विचार करने पर हमें पता चलेगा कि वे हमें सामान्यतः निम्नलिखित चक्र में डाल देती हैं। अगर हम कारणीय सिद्धांत को इस तरीके पर पेश करना चाहते हैं कि जिससे कि हम स्वयं या अभिव्यक्त परिकल्पनात्मक अनत्यता को बचा सकें, तो हमें पता चलता है कि हमें उनमें यहाँ तक परिवर्तन करना पड़ेगा कि वह आधार और परिणाम के सिद्धांत के सार्वद्विकृत रूप के अनुरूप हो जाय। लेकिन इस प्रकार परिवर्तन हो जाने पर वह परीक्षणालक विज्ञानों के लिए किसी मतलब की नहीं रह जाती। ऐसा लगता है कि इसके सिवाय आपके लिए कोई चारा ही नहीं रह जाता कि या तो आप उसे ऐसे रूप में लें कि जिसमें वह सत्य पर क्रियात्मकतया एकदम उपयोगहीन हो अथवा ऐसे रूप में कि जहाँ वह उपयोगी तो हो पर नत्य न हो। जिस तरीके पर ये भूल-भुलैया उठ खड़ी होती है उसे समझाने के लिए आइये हम उन विनिष्ट समस्याओं में से जो इस सिद्धांत के वैज्ञानिक उपयोग से उठ खड़ी होती हैं— केवल तीन समस्याओं की जाँच करें—यानी (अ) सातत्य की पहली, (ब) अनिश्चित प्रतिगामिता की पहली, (स) कारणों की बहुलता अथवा कारण बाहुल्य की पहली।

७—(अ) सातत्य की पहली—सही नामों में कहा जाय तो सातत्य किसी श्रृंखला के गुण का नाम होता है और संदर्भार्थ उसकी लक्षणा बहुत कुछ यों की जा सकती है कि

परिवर्तन और कारणता

कोई शृंखला तब सतत कही जायगी जब उसकी कोई कड़ी या पद सारी शृंखला को बिल्कुल स्पष्ट रूप में ऐसे दो अन्योन्य व्यपदेशी भागों में विभक्त कर दे जिनके दुवीचे मेही शृंखला की सारी कड़ियाँ समाविष्ट रहे जबकि वह हर कड़ी भी जिसने यह विभाजन किया था स्वयं उस शृंखला की एक कड़ी बनी रहे। इस दूसरी शर्त या उपाधि से स्पष्टतः यह निष्कर्ष निकलता है कि किसी भी सतत शृंखला की किन्हीं दो कड़ियों के बीच अनेको मध्यवर्ती कड़ियाँ प्रतिनिविष्ट की जा सकती हैं और शृंखला की किसी कड़ी की कोई अगली कड़ी नहीं हुआ करती। सतत की यही वह विशेषता है जिससे हमारा विशेष सम्बन्ध रहेगा। इस प्रकार किसी सीवी रेखा पर स्थित बिन्दुओं की शृंखला को सतत इसलिए कहा जायगा क्योंकि (१) पक्षित या रेखा पर स्थित कोई बिन्दु 'प' उसे बिन्दु समूहों के दो युग्मों मे इस प्रकार बाँट देता है कि एक समूह का प्रत्येक बिन्दु दूसरे समूह के प्रत्येक बिन्दु की बाँयी तरफ रहता है तथा दूसरे समूह का प्रत्येक बिन्दु पहले समूह के प्रत्येक बिन्दु के दाहिनी ओर। (२) पक्षित को इस प्रकार विभक्त करनेवाला प्रत्येक बिन्दु पक्षित पर ही स्थित बिन्दु होता है। इसी तर्क के अनुसार वास्तविक अकों की समग्र शृंखला भी सतत या अविच्छिन्न होती है। अक श्रेणी या अक शृंखला की प्रत्येक कड़ी उसे दो जातों में इस तरह विभक्त करती है कि उनमे से एक का प्रत्येक अक दूसरी जात के प्रत्येक अक से कम होता है। और वह प्रत्येक अक जो शृंखला का उपर्युक्त प्रकार से विभाजन करता है स्वयं भी अक शृंखला की कड़ी होता है।

लेकिन परिमेय वास्तविक अकों की शृंखला सतत या अविच्छिन्न नहीं हुआ करती क्योंकि उसे ऐसी कड़ियों अथवा सख्याओं द्वारा जो स्वयं उस शृंखला की अग अथवा कड़ी नहीं होती, अन्योन्य व्यपदेशिनी जातों मे विभक्त किया जा सकता है। (उदाहरणार्थ $\sqrt{2}$ परिमेय अकों की शृंखला का अंग या कड़ी नहीं है किन्तु हम सभी परिमेय अकों को पूर्णतया दो परस्पर व्यपदेशी अथवा अन्योन्य व्यतिरिक्त श्रेणियों या जातों मे विभक्त कर सकते हैं यानी $\sqrt{2}$ से कम वाले परिमेय अकों और $\sqrt{2}$ से न कम वाले परिमेय अकों में।)^१ वास्तविक अकों की शृंखला के सातत्य से यह परिणाम

१. सातत्य के क्या माने होते हैं इसकी पूरी व्याख्या के लिये डेडेकिण्ड लिखित *Stetigkeit und irrationale Zahlen* का और विशेषतः ३-५ का अनुशीलन कीजिए अथवा लैम्ब लिखित 'इन्फिनिटिसिमल कैल्कुलस' का अध्याय १ देखिए। ऐसे पाठकों को जो पुराने दार्शनिक ग्रन्थों की सातत्यपरक व्याख्या के आदी हो चुके हैं विशेषतया देखना चाहिए कि (१) सातत्य सही तौर पर शृंखला का ही एक लक्षण होता है और (२) यह कि सातत्य में अश्वि अनन्त विभाज्यता

निलकता है कि यदि कोई शृखला आकिक शृखला की कड़ियों के बिन्दुश अनुरूप हो तो वह अवश्य ही सतत या अविच्छिन्न शृखला होगी । काल-सम्बन्धी पूर्वापर अनुक्रमी भाग इसी प्रकार की एक शृखला है । काल का प्रत्येक क्षण क्षणों की समग्र शृखला को, अपने से पहले के क्षणों तथा अपने से न पहले के क्षणों की दो परस्पर व्यपदेशिनी श्रेणियों में विभक्त करता है । और जो कुछ काल शृखला को उपर्युक्त प्रकार से विभक्त करता है वह स्वयं भी उसी शृखला का एक क्षण है । अतः काल-शृखला के सातत्य से निष्कर्षित यह होता है कि सातत्य के इस गुण द्वारा उद्भूत पहेलियाँ कारणता के मामले पर भी लागू होंगी । आगे के पृष्ठों में हम सातत्य विषयक समस्या पर विचार नहीं करेंगे क्योंकि उस पर ठीक तरह विचार करने के लिये विशिष्ट गणितीय उपकरणों की तथा तैयारी की जरूरत होती है । हम तो अपने आपको उन कठिनाइयों तक ही सीमित रखेंगे जो कारणता की वैज्ञानिक परिकल्पना के सामने सातत्य की इस समस्या द्वारा प्रस्तुत हो जाती है ।

इस समस्या पर आक्रमण करने के लिए यह सुविधाजनक होगा कि हम उसे उसी रूप में ग्रहण करके चलें जिस रूप में ह्यूम ने उसे आधुनिक विज्ञान को समर्पित किया था । ह्यूम का सावधानी से अध्ययन करनेवाले लोगों को ज्ञात होगा कि ह्यूम का कारणताविषयक सिद्धांत पूर्णतः इसी पूर्वग्रहण पर आधारित है कि कारणता की प्रक्रिया सतत नहीं होती । उसका अनुमान था कि अनुभूति हम तक एक अविरल धारा रूप में नहीं पहुँचती अपितु ऐसे एकाकी पृथग्भूत खण्डों में ही वह हमें प्राप्त होती है । जिन्हें हम बाद में कारणता के अभिमतानुसार कृत्रिमरूप से कड़ी-कड़ी मिला कर एकाकार करने का प्रयत्न किया करते हैं । वह अनुमान करता है कि हम व घटना के अनुक्रम को पूर्वघटित स्पष्ट घटना अ में देखने के प्रयत्न द्वारा अपना कार्य प्रारम्भ करते हैं और इस प्रकार कारणता की समस्या उस कड़ी के स्वरूप की खोज की समस्या बन जाती है जिसके द्वारा मूलतः पृथक् या भिन्न अ और व हमारे वैज्ञानिक विचार द्वारा सम्बद्ध हो जाते हैं । तांत्रिक शब्दावली में कहा जाय तो ह्यूम घटनाओं की शृखला को इस रूप में एक मानता था कि उस शृखला की प्रत्येक कड़ी की अगली कड़ी मौजूद रहती है और मामले के प्रति इस तरह के दृष्टिकोण से कारणताविषयक विचार की वाद की समग्र प्रणाली का रंग ही उन आगमनी तर्कशास्त्रियों ने बदल डाला जिनके तत्त्वमीमासीय सिद्धांत सामान्यतः ह्यूम पर आधारित हैं ।

आणविक संवेदन विषयक पुराने अभिमत की ओर से मुँह मोड़ कर चेतना-

अन्तर्हित रहती है तथापि इस कथन का वैपरीत्य जिसे कभी-कभी, पहले वाले लेखकों को मान बैठते थे—सही नहीं ।

प्रवाह' की ओर अभिमुख होने में आधुनिक मनोविज्ञान ने, घटनाक्रम के असातत्य विषयक उक्त ह्यूमनीय सिद्धांत के पूर्वग्रहीत या अनुमित अनुभवाधारित मूल को ही नष्ट कर डाला है। अब तो हमें लगने लगा है कि आगमनी तर्कशास्त्री के लिए असली पहेली जो कुछ रह गयी है वह यह ही कि वह उस कड़ी को ढूँढ निकालने की कोशिश न करे जिसके द्वारा मूलतः पृथक् अ और व विचारक्रम में आकर जुड़ जाते हैं अपितु उस विभेद या वैशिष्ट्य के स्रोत की खोज करे जो उस पूर्वतर स्थिति अ के जिसे हम कारण कहते हैं, तथा पश्चात्तर स्थिति व, जिसे हम परिणाम कहते हैं—के बीच प्राप्त होने वाली सतत प्रक्रिया की इन दोनों स्थितियों में हम किया करते हैं। लेकिन यहाँ हमें ह्यूमनीय सिद्धांत की मनोवैज्ञानिक कमजोरियों से कोई सरोकार नहीं बल्कि हमें तो उस तर्कात्मक कठिनाइयों पर विचार करना है जो उस सिद्धांत के कारण उठ खड़ी होती हैं।

इस कठिनाई को हम यों प्रस्तुत कर सकते हैं कि (१) कारणता को विच्छिन्न अथवा असतत नहीं माना जा सकता यानी एकदम व्याघात दोष किए बिना उसे अन्य घटनाओं के समूह पर घटित एक विशिष्ट घटना का परिणाम नहीं माना जा सकता। यदि उसे हम असतत मानेंगे तो हमें यह भी मानना पड़ेगा कि कारण अ पूर्णरूपेण पहले मौजूद था और परिणाम व अकस्मात् ही तदनुगत हुआ (इस बात से कि कारण अ, ए, बी०, सी० आदि अनेको परिस्थितियों से मिलकर बना है और ए० बी०, सी० स्वयं अनुक्रम से अस्तित्व में आयी तथा अ का तब तक कोई अस्तित्व वहाँ न था जब तक कि उपर्युक्त ए० बी० सी० में से अन्तिम कड़ी पूरी नहीं हुई—कोई अन्तर इस सिद्धांत में नहीं पड़ता) लेकिन ऐसा लगता है कि उन आगमनी तर्कशास्त्रियों के, जो आग्रह करते हैं कि प्रत्येक का कारणता में कारण की परिणाम पर पहल होना निहायत जरूरी होता है, कथन का मतलब यही है जो हमने समझा है। लेकिन इस पहल के माने क्या है? इसके माने यही हो सकते हैं कि कारण अ में सन्निविष्ट परिस्थितियों के पूर्णतः सिद्ध या प्राप्त हो जाने के बाद और कार्य या परिणाम व की मौके पर मौजूदगी पहले, बीच में कुछ खाली समयावकाश जरूर रहना चाहिए। घटना प्रवाह के मध्यवर्ती इस समयावकाश को आप चाहे जितना भी सक्षिप्त और 'क्षणिक' क्यों न मानें पर इस अन्तर की मौजूदगी रहेगी जरूर अगर आपके कारणविषयक इस कथन के कोई माने हों कि कारण का कार्य से पहले मौजूद रहना जरूरी होता है। क्योंकि अगर इस तरह का अन्तर या अवकाश न हो और व अ की परिस्थितियों की ससिद्धि की सहानुवर्ती ही हो तो यह कहना सही न होगा कि ए० बी० सी० आदि सब मौजूद थी और ज्योंही वे मौजूद हुईं त्योंही व भी मौजूद हो गया और इस तरह पर अ और व के बीच परवर्ती घटनाओं पर पूर्ववर्ती घटना का परिणाम सम्बन्ध नहीं रहता

अपितु वे वस्तुतः साथ ही साथ वर्तमान रहती है ।

वास्तव में इस सिद्धान्त का, कि कारण कार्य से पहले रहता है इस अभिमत पर आधारित है कि काल श्रृंखला ऐसी श्रृंखला होती है जिसकी प्रत्येक कड़ी से अगली कड़ी मौजूद रहती है । लेकिन यह बात अकल्पनीयमूलक होती है । क्योंकि आप किसी निश्चित समय का परस्पर व्यपदेशी दो भागों में उप-विभाजन मात्र ही नहीं कर सकते, भले ही वह कितना ही सूक्ष्मकाल क्यों न हो, अपितु वह विभाजन बिन्दु स्वयं भी उस काल श्रृंखला के आदिम अंतराल के आदि और अन्त का मध्यवर्ती एक क्षण ही होगा । अतः काल का सातत्य आवश्यक है और यदि कारण भी तत्सदृश ही सतत न होगा तो हमें समझ लेना होगा कि रिक्त समय के ही वे ये अन्तराल हैं जो प्रथम घटना, कारण को अनुवर्तिनी घटना कार्य से, पृथक् करते हैं । तो भी यदि इसे अन्य आधारों के कारण एक परिरक्षणीय सिद्धान्त मान लिया जाय तो निष्कर्षतः यह भी मानना होगा कि अ-घटनाओं का समूहन व के घटित होने के लिये आवश्यक परिस्थितियों का साकल्य न होगा । 'परिस्थिति-साकल्य' अर्थात् पूर्वकथित परिभाषानुसार कारण होगा घटनाओं और किंचित रिक्त काल-व्यवधान का योग ।^१ और इस प्रकार फिर भी कारण कार्य का पूर्ववर्ती सिद्ध नहीं होता अगर ही तो हमें रिक्त समय के अन्तराल की समाप्ति को उसी में अन्तर्निविष्ट और व के प्रारम्भ से एक अन्य अन्तराल द्वारा व्यवहित अथवा पृथक्कृत मानना पड़ेगा और यह श्रृंखला योही अनन्तश चलती रहेगी ।

न्यूनाधिक तथा स्पष्टतः अवबोधित रूप में इन कठिनाइयों ने बहुत से आधुनिक आगमनी तर्कशास्त्र के लेखकों को उस परिभाषा में जो मिलतक को मजूर थी—परिवर्तन करने को प्रेरित किया । हमसे अब कहा जाने लगा है कि कारण और कार्य कोई दो पृथक् विशिष्ट घटनाएँ नहीं अपितु वे एक ही सतत प्रक्रिया की दो प्राक्तन और परवर्तिनी दशाओं या स्थितियों के ही नाम हैं । विज्ञान का असली काम विशिष्ट या पृथक् घटनाओं या प्रपञ्चों के मध्यवर्ती 'सबध विषयक नियमों' की खोज करना नहीं है अपितु ऐसे गणितीय सूत्रों का आविष्कार करना है जिनकी सहायता से हम सतत प्रक्रियाओं के गतिक्रम का अनुसरण कर सकें । इस दृष्टिकोण के अनुसार कारण की खोज करने का काम तब घटकर ऐसे सूत्रों के निर्माण तक ही सीमित रह जाता है जो किसी परिमाण

-
१. इस बारे में और भी कठिनाइयाँ उठ खड़ी होंगी कि इस काल-व्यवधान की इयत्ता अ का कृतित्व है अथवा वह कारणीय अनुक्रम या परिणाम के सभी मामलों में एक समान पाया जाता है । किन्तु जब तक कारणीय परिणामता के इस सामान्य सिद्धान्त का हिमायती कोई व्यक्ति नहीं पाया जाता तब तक विवरणात्मक कठिनाइयों पर बहस करना व्यर्थ होगा ।

को काल-चर के क्रियाकलाप के रूप में प्रदर्शित कर सके। परीक्षाणात्मक विज्ञान के स्वरूप विषयक इस रूप को यदि पूरी तरह काम में उतारा जाय तो वह हमें वैज्ञानिक व्याख्या के तथाकथित 'वर्णनात्मक' उस आदर्श की ओर घसीट ले जायगा। जिसका पक्षपोषण, भौतिक विज्ञान शास्त्रियों में से किर्शॉफ, माश और ओस्वाल्ड तथा, आधुनिक दर्शन शास्त्रियों में से एवेनारियस, मस्टरबर्ग, रॉयस और जेम्सवार्ड आदि ने विविध सशोधनो सहित किया है। इस सिद्धान्तानुसार विज्ञान का और हर हालत में भौतिक विज्ञान का तो अवश्य ही—चरम उद्देश्य अथवा आदर्श केवल इतना ही है कि वह सरलतम और न्यूनतम सामान्य सूत्रों की सहायता से घटना-क्रमों का वर्णन प्रस्तुत किया करे। वस्तुये या बातें जिस रूप में होती हैं वे क्यों उस तरह पर होती हैं यह बतलाना अब कहा जाता है—विज्ञान के योग्य प्रश्न नहीं है, उसका तो एकमात्र काम है हमें इस बात के परिगणन योग्य बना देना कि वे बातें होगी कैसे। इस सिद्धान्त द्वारा उठाये गये ज्ञानमीमासीय प्रश्नों पर हम आगे चल कर अपनी पुस्तक की तीसरे और चौथे खंड में विचार करेंगे। अभी तो हमें इस बात पर ही विचार करना है कि कारणीय सम्बन्ध^१ पर उसका क्या प्रभाव पड़ता है।

हमें तत्काल जिस बात से सबसे ज्यादा मतलब है वह यह है कि क्या सभी घटनाओं को सतत प्रक्रियाओं में विचटित कर लेने से कारणता की एकदम आवश्यकता न रहेगी, जैसा कि इस सिद्धान्त-पक्षीय उन लोगों की मान्यता है जो विज्ञान की बोल-चाल में से कारण शब्द को ही निकाल बाहर करने के इच्छुक हैं।^२ क्योंकि किसी

१. अंग्रेजी जानने वाले पाठक के लिए विज्ञान के वर्णनात्मक सिद्धान्त के बारे में सूचना-त्मक श्रेष्ठतम सामग्री प्रोफेसर वार्ड लिखित 'नेचुरलिज्म एण्ड एग्नास्टिसिज्म' नामक पुस्तक के प्रथम भाग में मिलेगी। मांश लिखित 'सायस ऑफ मेकनिक्स' नामक पुस्तक के अंग्रेजी अनुवाद में भी वह पर्याप्त मात्रा में है। जर्मन भाषाभिज्ञ विद्यार्थी सुविधापूर्वक इन दोनों पुस्तकों के साथ एवेनारियस लिखित 'Philosophie als Denken der welt gemass dem pirnzip des kleinsten kraftmasses' को भी पढ़ सकते हैं। निश्चय ही प्रोफेसर जे० ए० स्टेवार्ट ने (जुलाई १९०२ की 'माइण्ड' नामक पत्रिका में प्रकाशित उनके लेख में) इस सिद्धान्त की आदर्शवादी तत्त्वमीमांसकों की खोज कह कर गलती की है। आदर्शवादी लोगों ने इस सिद्धान्त का प्रयोग जिन तरीकों से किया है उनके बारे में और चाहे जो कुछ समझा जाय पर यह कभी भी नहीं कहा जा सकता कि यह उनका आविष्कार है।

२. देखिए मांश विषयक विगत उद्धरण पृ० ४८३, एफएफ तथा पीयर्सन की 'ग्रामर आफ सायंस', अध्याय ४।

सतत प्रक्रिया में यह अपनी मर्जी पर निर्भर होता है कि कहाँ हम अपने मन में वह विभाजन रेखा खींच दें जो 'प्राक्तन' और 'परवर्तिनी' स्थितियों का सीमा निर्देश करे। वह भूय जिसकी सहायता से हम, अपने काल-चर को आनुक्रमिक अर्हताओं की शृंखला देकर प्रक्रिया का पदक्रम या गतिक्रम खोजा करते हैं, जो कुछ हमारे सामने प्रस्तुत करता है वह प्रक्रिया का 'कारण' नहीं हुआ करता अपितु उस प्रक्रिया का 'नियम' होता है। घटना की 'परवर्तिनी' स्थितियों को 'प्राक्तन' स्थितियों द्वारा नियमित या निर्धारित समझने के बजाय हम उस प्रक्रिया के समग्र को एक ही सिद्धान्त के विवरणात्मक अभिव्यक्ति के रूप में देख रहे होते हैं। अब हमने कारण और कार्य के श्रेणी-विभाजन को त्याग कर उसकी जगह आधार और परिणाम का श्रेणी विभाजन अपना लिया होता है। अब हम समग्र प्रक्रिया के आधार की खोज कालिकृत, पूर्वगामी घटनाओं के किसी समूह में न करके, उसके अपने आप में व्याप्त अपने सिद्धान्त में ही कर रहे होते हैं।

इस दृष्टिकोण से देखने पर कार्य का कारण पर वह एक पक्षीय निर्भरत्व जो कारणीय सम्बन्ध का लक्षण है, लुप्त हो जाता है। अब हम प्रक्रिया की परवर्तिनी स्थितियों का अनुमान पूर्वगामी स्थितियों से लगाना चाहे या पूर्वगामिनी स्थितियों का परवर्तिनी स्थितियों से तो यह बात निर्भर होगी हमारे कालचर की विध्यात्मक अथवा नकारात्मक अर्हताओं के अपने चुनाव पर ही। पहले जिस बात को हमने विरोधाभासी सभाव्यता के रूप में वर्णनात्मक विज्ञान के लिए सुझाया था वह वास्तविक तथ्य ही रहा। भूत का निर्धारण भविष्य द्वारा ठीक उसी माने में होता है जिस माने में कि भविष्य का निर्धारण भूत द्वारा हुआ करता है अर्थात् चूँकि दोनों एक ही सतत प्रक्रिया की दो स्थितियाँ हैं, अतः अगर आप प्रक्रिया के सिद्धान्त से अभिज्ञ हैं तो, आप दोनों में से किसी को भी लेकर विचार कर सकते और विमर्श द्वारा दूसरे तक पहुँच सकते हैं।^१ इस प्रकार परीक्षाणात्मक विज्ञान की स्वयं अपनी सीमाओं में ही कारणीय सम्बन्ध की कल्पना ने अपनी जगह खाली करके वहाँ, अपने में अन्तर्हित आधार अथवा सिद्धान्त के बल पर एक तर्कसंगत क्रम में आवद्ध घटनाओं की कल्पना को ला बिठाया है। कार्यकर उद्देश्यों के लिए इस परिकल्पना का उपयोग करते समय परीक्षाणात्मक विज्ञान की दो प्रतिस्थापनाओं से मार्गदर्शन लेना पड़ता है और दोनों ही प्रतिस्थापनायें तत्त्वमीमांसा द्वारा न्याय्य नहीं ठहरायी जा सकती। उसे मान कर चलना पड़ता है कि (अ) घटनाओं का पदक्रम या गतिक्रम न्यूनाधिकतया स्वनन

१. उदाहरण के लिए, ग्रहणों की गणना भूत और भविष्य के लिए एक समान कुशलता-पूर्वक की जा सकती है।

सतत प्रक्रियाओं के बाहुल्य से बना होता है और प्रत्येक प्रक्रिया का अपना आधार अपने ही भीतर कम से कम उस हद तक होता है कि वह हमारे मतलब के लिए दूसरे से स्वतंत्र मानने योग्य हो। (व) तथा यह कि सभी घटनाओं का अन्तर्हित आधार या आधारसमूह गणितीय प्रतीकात्मकता के पदों द्वारा पर्याप्ततः व्यक्त किया जा सकता है।

इन दोनों विचार विन्दुओं में से पहले के बारे में यही कहना है कि वास्तविकता के एकत्व पर किये गये विचारविमर्श ने हमें निश्चय करा दिया था कि अन्तर्गतत्वा सकल अस्तित्व का एक ही आधार होना आवश्यक है और इसी लिए किसी भी आशिक प्रक्रिया का पूर्ण कारण पूर्णतः उसी प्रक्रिया में वर्तमान नहीं रह सकता। विभिन्न प्रक्रियाओं की स्वतन्त्रता अवश्य ही सापेक्ष होना चाहिए और यह विश्वास भी कि उन प्रक्रियाओं को हमारे अपने विशेष प्रयोजनार्थ, आत्मप्रतिष्ठ तथा स्वतंत्र रूप में ग्रहण करने योग्य हमें बना देना पर्याप्त है—अवश्य ही एक ऐसी प्रतिस्थापना होना चाहिए जो हमारी क्रियात्मक आवश्यकताओं द्वारा प्रोद्भूत हुई हो और अन्त में अपनी सफलता द्वारा न्याय्य सिद्ध हो। दूसरा विचार विन्दु अधिक पूर्णतया हमारे विचार का विषय आगामी अध्यायो में होगा। यहाँ उसके बारे में एक ही टिप्पणी देना पर्याप्त होगा। सतत प्रक्रियाओं के नियमों की गण्यता उन्हें सत्त्वात्मक और परिमाणात्मक रूपों में विघटित कर सकने की हमारी अपनी क्षमता पर निर्भर हुआ करती है। किसी प्रक्रिया की किसी भी स्थिति पर जहाँ कहीं भी किसी नये गुण का आभास मिलता है वहाँ ही सातत्य का भंग स्पष्टतः दिखायी पड़ता है और तब यह हमारी शक्ति के बाहर की बात हो जाती है कि हम प्रक्रिया की नयी स्थिति को एक ऐसे रूपान्तर की तौर पर पेश कर सकें जिसे पूर्वगामिनी स्थितियों में पहले से ही व्यक्त का रूपान्तर कहा जा सकता हो। इसी लिए घटनाओं के समग्र परिणामों को सतत प्रक्रियाओं में विघटित कर सकने का प्राकृतिक विज्ञान का साफल्य इसी पूर्वग्रहण पर आधारित है कि हम गुणात्मकतया भिन्न इयत्ताओं या परिमाणों के बीच समीकरणों की स्थापना कर सकते हैं।

यह पूर्वग्रहण, पहले वाले पूर्वग्रहण की अपेक्षा कहीं अधिक एक स्पष्ट प्रतिस्थापना है। यह प्रतिस्थापना हमें इसलिए करनी पड़ती है कि हम घटनाक्रम की गणना कर सकें लेकिन इस बात की कोई गारंटी हमारे पास नहीं कि क्रियात्मक सफलता के अतिरिक्त भी यह प्रतिस्थापना सफल होगी। यदि यह कहीं असफल हो—जैसा कि हम आगे चलकर बतलायेंगे कि वह मानसिक घटनाओं के भौतिक घटनाओं पर हुए परिणामों के बारे में तथा तद्विपरीत मामले में भी असफल होती है, तब उस दशा में दो परिणाम सामने आयेंगे एक क्रियात्मक और दूसरा परिकल्पित

या अपेक्षी । असफलता का क्रियात्मक परिणाम यह होगा कि ऐसे मामलात में हम सतत प्रक्रिया की परिकल्पना का विनियोग न कर सकेंगे और हमें कारणीय परिणाम या अनुक्रम के भोड़ें अभिमत का आसरा लेना होगा । इस प्रकार, मनोभौतिक विज्ञान के सृजन का प्रयत्न करते समय हम किसी समय मनोभौतिकी प्रक्रिया को किसी एकल सिद्धान्त या नियम की सतत परिप्राप्ति या सिद्ध के रूप में पेश करने की आशा न कर सकेंगे और हमें प्रक्रिया के मानसिक तथा भौतिक पक्षों के बीच कारणीय सम्बन्ध या संयोजन के नियमों की स्थापना मात्र द्वारा ही सन्तुष्ट हो जाना पड़ेगा । असफलता का अपेक्षी या परिकल्पित परिणाम यह होगा कि चूँकि सतत प्रक्रिया विषयक परिकल्पना वहाँ ही विनियोज्य हुआ करती है जहाँ किसी एक ही आचार के अन्तर्गत गुणात्मक विभिन्नताओं को आँख ओझल किया जा सकता हो इसलिये यह परिकल्पना आधार और परिणाम के नियम का केवल अपूर्ण प्रतिनिधित्व ही कर सकेंगी । यह सकेत हमें उस आनेवाली आलोचना के लिए तैयार कर रखेगा जो काल-प्रक्रिया^१ विषयक तत्त्वमीमांसा पर जब हम विमर्श करेंगे तो सातत्य विषयक परिकल्पना के बारे में उठेगी ।

८—(ब) अनिश्चित प्रतिगामिता—व्याख्यानियम के रूप में कारणीय प्रतिस्थापन के दोष उन दो तरीकों को सामने पेश करके भी दिखाये जा सकते हैं जिनके जरिये वह हमें वह अनिश्चित प्रतिगामिता की ओर ले जाती है । कारणीय श्रृंखला में अनिश्चित प्रतिगामिता कालरचना का अनिवार्य परिणाम हुआ करती है और अपनी इच्छानुसार आप उसे किन्हीं दो घटनाओं या किसी सतत प्रक्रिया की किन्हीं

-
१. आगामिनी खंड ३, अध्याय ४ देखिए । चलते चलाते उस अजीब भारी भूल का जो कारणता के सिद्धान्त को ऊर्जा तथा संमात्रा की अविनाशिता के सिद्धान्त के साथ संकरित करने में लोग बाग कर बैठते हैं, यहाँ जिक्र कर देना ही काफी होगा । यह बात कि कारणता के सिद्धान्त का इन विशिष्ट भौतिकीय सिद्धान्तों के साथ कोई सरोकार नहीं है । इन अभिसंधानों से स्पष्ट हो जायगी कि (१) यह बात तो कम से कम स्वतः सिद्ध नहीं कि सकल कारणीय सम्बन्ध भौतिक हुआ करता है । वैज्ञानिकों ने वास्तव में इस बात से इनकार कर दिया है कि एक मानसिक स्थिति प्रत्यक्षतः दूसरी मानसिक स्थिति का कारण बनती है लेकिन किसी ने भी अपने उस इनकार का आधार इस दावे को नहीं बनाया कि संमात्रा और ऊर्जा के बिना कोई कारणता हो ही नहीं सकती । (२) यह कि जैसा हम देख चुके हैं, कारणता एक प्रतिस्थापना ही है अगर हम कभी भी घटनाओं के क्रम में सफलतापूर्वक अन्तर्विष्ट हो सके तो अवश्य ही यह संभव हो जायगा कि हम कम से कम निकटतम

दो स्थितियों के किसी भी कारणीय सम्बन्ध के बाहर और भीतर दोनों ही जगह देखा जा सकता है। क्योंकि काल शृंखला की संरचना से ही यह निष्कर्षित होता है कि (अ) ऐसे किन्हीं दो अंगों के बीच में, जिनके मध्य एक निश्चित अन्तराल है—शृंखलीय पदों की अनिश्चित संख्या मौजूद रहती है और (ब) यह कि शृंखला के किसी भी दत्त अंग के आगे या पीछे भी पदों की अनिश्चित संख्या रहा करती है, चूँकि काल-शृंखला, सतत अनन्त शृंखला की परिभाषा पर खरी उतरती है, इसलिये वास्तविक अंकों की शृंखला के समान उसमें भी न तो आदिम न अन्तिम पद या कड़ी हो सकती है न उसके किसी अंग की कोई अगली कड़ी।^१ कारणता के मामले में इसी बात का विनियोग करने पर निम्नलिखित तर्कना कर सकते हैं—

(१) उन्हीं कारणों के कारण जो व घटना के लिए अ कारण की माँग करने तथा उस कारण की खोज परवर्तिनी घटनाओं के पुग या समूह में करने को प्रेरित करते हैं यह आवश्यक हो जाता है कि हम अ का निर्धारण परवर्तिनी घटनाओं के दूसरे समूह द्वारा भी उसी प्रकार करे और यह कि इस अ नामक कारण का स्वयं एक परवर्ती कारण भी होना चाहिए और यह शृंखला यी ही अनन्त रूप में चलती जाय। इस प्रकार, यदि कारणीय सिद्धान्त का तर्कसंगत विनियोग करने पर, उसके द्वारा किसी घटना की बुद्धिगम्य व्याख्या हमें नहीं मिल पाती। अ-व की संक्रान्ति किसी सगत सिद्धान्त की तर्कसंगत अभिव्यक्ति के रूप में प्रदर्शित करने के बजाय वह सिद्धान्त हमें उस संक्रान्ति का मतलब जानने के लिए उसी तरह की संक्रान्ति के किसी पहले वाले नमूने

परिशुद्धतापूर्वक घटनाओं को उनकी परवर्तिनी घटनाओं द्वारा निर्धारित मान सकें। संमात्रा तथा ऊर्जा के अविनाशित्व के सिद्धान्त, इसके विपरीत, द्रव्यात्मक क्रम-व्यवस्थाओं के दृष्ट व्यवहार पर आधारित आनुभविक सामान्यीकरण मात्र ही है, न तो विज्ञान को न क्रियात्मक जीवन को ही सफलता के स्वतंत्र अभिसंधान के रूप में उनकी जरा सी भी जरूरत है। दैनंदिन क्रियात्मक जीवन के लिए उनकी कभी जरूरत नहीं पड़ती और विज्ञान के योग्यतम प्रतिपादक भी मानने को तैयार हैं कि हमारे पास उन सिद्धान्तों की वैधता के कोई प्रमाण नहीं सिवाय इसके कि उन्हें तात्थिक चाक्षसीकरण द्वारा ही सिद्ध किया जा सकता है। संक्षेप में कहा जाय तो वे अनुभवजन्य ही हैं जबकि कारणता का सिद्धान्त, जैसा कि पहले समझाया जा चुका है। प्रागनुभव है। देखिए आगामनी, खंड ३, अध्याय ६—६।

१. दोनों में से किसी में भी प्रथम पद नहीं हो सकता क्योंकि दोनों में ही दो विपरीत अभिविशायें होती हैं, एक में सकारात्मक और नकारात्मक तथा दूसरी में पहले और बाद में।

या उदाहरण का हवाला लेने को कहता है और फिर एक अन्य उदाहरण का और यो ही बिना किसी अन्त के, करते रहने को कहता है, किन्तु यह बात असभव है कि जो कुछ एक नमूने से समग्र में न आये वह उसी तरह के बोधगम्यताहीन नमूनों और उदाहरणों की बहुलता मात्र से बोधगम्य हो सके।

(२) इसी तरह से अगर हम सक्रान्ति अ-व के भीतर देखे। चूँकि यह सक्रान्ति सतत है इसलिए उसमें मध्यवर्तिनी स्थितियाँ भी जरूर होनी चाहिए, अ इसलिए व बन जाता है चूँकि वह पहले ही स बन चुका होता है और सक्रान्ति अ-स-व की व्याख्या फिर यह दिखाकर की जा सकती है कि अ व बना जो स बना जो ई बना जो व बनी। और इन अ-द, द-स, स-ई, ई-व स्थितियों में से प्रत्येक स्थिति का एक बार फिर उसी प्रकार विश्लेषण किया जा सकता है। किन्तु मध्यवर्तिनी स्थितियों के इस प्रकार के समग्र अन्तर्वेशन भर में कोई ऐसी बात नहीं जो उस सर्वसामान्य नियम के स्वरूप का दर्शन करा सकती हो जिसके आधार पर स्थितियाँ एक एकल प्रक्रिया का रूप धारण करती हों। उस समय हम वही कर रहे होते हैं जो हम वहाँ करते हैं जहाँ किसी प्रश्न का उत्तर उसकी पुनरावृत्ति करके देने के लिए, पदों के बीच सम्बन्ध स्थापित करने का प्रयत्न करते समय किया करते हैं। और पिछले अध्याय की समाप्ति पर हमने निश्चय कर लिया था कि इस प्रकार की पुनरावृत्ति किसी प्रश्न का उत्तर कभी नहीं बन सकती। किसी भी कारण के विषय में पूछे गये प्रश्न का उत्तर दे सकने में किस तरह यह तरकीब असमर्थ रहती है यह हम देख चुके हैं, हम अगर पूछें कि व का अस्तित्व क्यों है तो हमें जवाब मिलेगा कि व का अस्तित्व इसलिए है चूँकि उसका निर्धारण अ के पूर्ववर्ती अस्तित्व द्वारा हुआ है। लेकिन अ का अस्तित्व क्यों है? इसलिए कि उससे पहले स का अस्तित्व था—वस इसी तरह अततो गत्वा सभी वस्तुओं का अस्तित्व किसी दूसरे की अस्तित्व पर निर्भर बताये चले जाना पड़ता है और उसका किसी दूसरे के अस्तित्व पर। अगर बात ऐसी ही हो कि किसी वस्तु का अस्तित्व तब तक नहीं हो सकता जब तक कि उसके कारण का अस्तित्व न हो और वह कारण तब तक नहीं वर्तमान हो सकता जब तक कि उसके भी कोई कारण अस्तित्व न हो और वह कारण तब तक नहीं वर्तमान हो सकता जब तक उसका भी कोई कारण उससे पहले न रहा हो तो इस तरह कुछ भी अस्तित्व में नहीं आ सकता। जब कभी भी कारणता-सिद्धांत के तार्किक परिणामों को सोचने की कोशिश की जाय तभी अनिश्चित प्रतिगामिता की इस तरह की अनिवार्य प्रस्तुति को कभी कभी मानवीय मस्तिष्क की अन्तः सश्लिष्ट या निलुब्ध सदोपता का ही परिचायक माना गया है। उससे जो कुछ सिद्ध होता है वह यह ही कि कारणता सकल अनुभूति के एकत्व के वास्तविक सिद्धांत का समुचित सूत्रीकरण नहीं है।

व्याख्या के चरमसिद्धांत के रूप में कारणता को पेश करने की आदत को छोड़े बिना उपर्युक्त कठिनाई से पार पाने के लिए दार्शनिकों द्वारा किए जाने वाले प्रयत्नों के बारे में एक बात यहाँ कही जा सकती है। इस कठिनाई से छुटकारा पाने की कम से कम दार्शनिक एक ही तरीका यह है कि एक ऐसे प्रथम कारण की प्रतिस्थापना कर ली जाय जिससे पहले का कोई कारण न हो लेकिन इस स्थापना का मतलब यही होगा कि हम अस्तित्व के आरम्भ की अथवा काल के प्रथम क्षण की स्थापना करें। कठिनाई से उद्धार पाने का यह तरीका स्पष्टतः कारणता के सिद्धांत को उस समय स्वेच्छतया छोड़ भागना है जब उसके प्रति निष्ठावान बने रहना असुविधाजनक हो उठे। 'प्रथम कारण' रूप से ग्रहीत घटना चाहे जिस स्वरूप की क्यों न हो, यदि कारणता सिद्धांत जरा भी तर्कसंगत है तो वह इस घटना पर भी उतना ही सही-तौर पर प्रयोज्य है जितना कि अन्यत्र। आपके इस प्रथम कारण का भी कोई पूर्ववर्ती कारण अवश्य रहा होगा अन्यथा सारी कारणता विषयक योजना ही, जैसा कि हम बता चुके हैं, व्यवस्थित सम्बन्ध के प्रमाणिक नियम का एक ऐसा अतार्किक और अपूर्ण विपर्यास है जो कार्यकर रूप में तो अवश्य ही अपरिहार्य और उपयोगी है किन्तु सिद्धान्त रूप में प्रतिवाद्य।

प्रथम घटना और काल के प्रथम क्षण के बीच विभेद कर सकने की कठिनाई से पार पाने के काम में ऐसे किसी प्रथम कारण की प्रतिस्थापना करने में आप को कोई मदद नहीं मिलेगी, जिसका पूर्ववर्ती अनिश्चित कोई कालाच्युति या कालयापन वर्तमान हो। क्योंकि तब कारणता का सिद्धान्त आपसे अपेक्षा रखेगा कि आप उस पूर्ववर्ती रिक्त कालाच्युति में प्रथम घटना की जो दशाये थी उनका निर्धारण करें। लेकिन यह च्युति अपनी रिक्तता के कारण किसी भी विशिष्ट घटना को अन्यो पर प्राथमिकता देकर, उसकी निर्धारक दशाओं को आत्मस्थ नहीं कर सकती। यही कारण है कि कारणीय शृंखला के कालपरक प्रारम्भ की कल्पना हमें सदा इस असमाधेय पहली पर ही ला खड़ा करती रही है कि 'किसी अन्य काल क्षण में सृष्टि का सृजन न करके ईश्वर ने उस ही क्षण में जिसमें कि ससार की रचना हुई है—विश्व का सृजन क्यों किया ?'

न इस कठिनाई से, घटनाप्रवाह के सातत्य की शरण लेकर ही बचा जा सकता है। क्योंकि (१) जैसा कि हम देख चुके हैं कि घटनाओं को यदि हम सतत प्रक्रियारूप में ग्रहण करते हैं तो उससे आवश्यक हो जाता है कि हम कारणता सिद्धान्त को, तथ्यों के वास्तविक संबंध को व्यक्त कर सकने में असमर्थ मान लें, आधार और परिणाम या आधेय की श्रेणी के एक विशिष्ट प्रारूप की शक्ल में कारणता, घटित होनेवाली बातों के एक असतत घटनाक्रम-सम्बन्धी दृष्टिकोण के साथ ही सफल य

विफल हो सकती है। और (२) यह कि अगर इस बात को छोड़ भी दिया जाय तो सातत्य की दुहाई ज्यादा से ज्यादा इतना ही तो कर सकती है कि किसी अनिश्चित प्रक्रिया के अनुक्रम के आन्तरिक विश्लेषण का वह जवाब दे सके। जब यह कहा जाय कि किसी दिये गये मामले में कारणता सिद्धान्तानुसार कारण और कार्य के बीच मध्यवर्तिनी दशाओं की अनन्त सख्या होना आवश्यक है तो उसके प्रत्युत्तर में यह तानाजनी की जा सकती है कि विभिन्न 'स्थितियाँ' 'वास्तव' में पृथक् या भिन्न नहीं हैं बल्कि एक कृत्रिम विविक्ति द्वारा विशिष्टीकृत मात्र हैं, और प्रक्रिया क्रियात्मकतया एक और सतत है और इसी लिए उसमें किसी प्रकार की अनन्त प्रतिगामिता अन्तर्विष्ट नहीं होती। केवल तर्कशास्त्री ही जो गलती से उस प्रक्रिया को असतत बताता है, इस बात से सहमत नहीं होता। किन्तु अनिर्धारितरूपेण वर्तमान इस प्रकार की बाह्य प्रतिगामिता से आप यों नहीं निवृत्त सकते। किसी सतत प्रक्रिया की परवर्तिनी स्थितियों को पूर्ववर्तिनी स्थितियों द्वारा निर्धारित बताने के सिद्धान्त से आरम्भहीनता की बात तब भी ठीक उसी रूप में सामने आती है जब स्थितियों का विशिष्ट अथवा पृथक् घटनाओं के रूप में ग्रहण किया जाता है। (यह बात इस सीधे-सादे विचार द्वारा आसानी से स्पष्ट देखी जा सकती है कि प्रक्रिया की आनुक्रमिक स्थितियों विषयक आपके सूत्र के कालचर में ∞ से लेकर $-\infty$ तक की सभाव्य अर्हताओं की एक असीम परास मौजूद हो सकती है।)

संक्षेप में कहा जा सकता है कि, घटनाओं के अनुवर्तन को चाहे सतत माना जा सके या न माना जा सके पर इस स्वयंसिद्ध को, कि जो कुछ होता है उसका आधार उस व्यवस्था के स्वरूप में निहित होता है कि जिस व्यवस्था से वह घटना सबद्ध होती है—इस सिद्धान्त में अनूदित नहीं किया जा सकता कि कालापेक्षतया पश्च पूर्व द्वारा ही पूर्णतया निर्धारित होता और उस पर ही निर्भर होता है साथ ही वह हमें एकदम अनन्त प्रतिगामिता की ओर ही सीधा ले जाता है। और जैसाकि हम पिछले अध्याय में कह चुके हैं कि अनन्त प्रतिगामिता का आपात सदा इस बात का चिह्न हुआ करता है, कि उस प्रतिगामिता के जनक विचार में कहीं न कहीं कोई अपूर्णता अवश्य वर्तमान है। क्योंकि उसका अभिप्रेतार्थ होता है किसी अनन्त श्रृंखला की आनुक्रमिक वृद्धि द्वारा हुए वास्तविक सकलन का औपचारिक व्याघात। इस विचार बिन्दु पर और अधिक विमर्श तब तक के लिए स्थगित रखा जा सकता है जब तक कि हम काल सातत्य विषयक विचार-विमर्श तक न पहुँच जायें।^१

१. मेरा अनुमान है कि मुझे अपने पाठकों को यह याद दिलाना न होगा कि जब किसी सख्या को किसी अनन्त श्रृंखला का वास्तविक योगफल कहा जाता है (जैसा कि

९—(स) कारण-बाहुल्य—काल सातत्य के सिद्धांत का सहारा लिए बिना भी एक अन्य प्रकार की बादयुक्ति द्वारा अनिश्चित प्रतिगामिता को कारणता में अन्तर्हित सिद्ध किया जा सकता है। जैसाकि पाठक निःसन्देह अवगत है, जॉन स्टुअर्ट मिल का यह एक चहेता सिद्धांत था कि चूंकि एक से कारण का अनुगामी कार्य भी एक-सा ही हुआ करता है—प्रतिकारिनी परिस्थितियों की अनुपस्थिति में—एक से कार्य का कारण भी जरूरी नहीं कि एक-सा ही हो। कोई प्रभाव या कार्य विभिन्न अवसरों पर एकदम भिन्न पूर्ववर्ती समूहों द्वारा उत्पन्न हो सकता है। उदाहरणतः मौत बीमारी से भी हो सकती है और बलप्रयोग से भी तथा बीमारी और बलप्रयोग दोनों ही की शक्लें अलग-अलग हो सकती हैं पर दोनों का प्रभाव या कार्य एक ही है मौत। ताप रगड़ से भी उत्पन्न हो सकता है, आघात से भी तथा रासायनिक संयोजन और अन्य कारणों द्वारा भी। कारण बहुलता का यह सिद्धांत स्पष्टतः इस महत्वपूर्ण क्रियात्मक विचार का सामान्यीकृत रूप है कि विभिन्न उपाय हमें प्रायः एक से ही नतीजे पर ला पहुँचाते हैं और इसीलिए जब हम किसी एक उपाय को काम में नहीं ला पाते तो हम दूसरे का उपयोग अक्सर कर ले सकते हैं।

मिल के आलोचक बताना भूल गये कि मिल का सिद्धांत वस्तुवाचक कारण तथा भाववाचक कार्य के अतार्किक अथवा अतर्कसंगत संयोजन पर आधारित है 'कार्य' अथवा 'प्रभाव' को, उसके अधिकतम सामान्यीकृत रूप में वह केवल एक स्थिति-दशा अथवा गुण ही मानता है उदाहरणतः 'ताप' और 'मौत' को और उसका यह कहना गलत नहीं कि यह सामान्यावस्था अथवा गुण विभिन्न अवसरों पर विभिन्न दशाओं के विभिन्न संयोजनों से उत्पन्न हो सकती है। लेकिन वह यह शायद नहीं देख सका कि किसी वस्तुवाचक मामले में यह प्रभाव या कार्य एक विशिष्ट रूप से परिलक्षित हुआ करता है और अपने पूर्ववर्तियों के विशिष्ट प्रकार के अनुरूप विशिष्ट परिवर्तन भी उसमें वर्तमान रहते हैं। उदाहरण के लिए मौत के हजारों बहाने हो सकते हैं लेकिन हर एक परिस्थिति या मामले में सकल प्रभाव या कार्य कभी भी मौत—मात्र ही नहीं होता बल्कि मौत की शक्ल किसी एक खास तरह की होती है। गोली लगकर मरा आदमी और डूब कर मरा आदमी, मरे जरूर होते हैं, लेकिन दोनों के विशिष्ट मृत्यु-लक्षण भिन्न-भिन्न होते हैं। पानी आपको मार

२ को शृंखला $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$ अनन्तवार तक का योगफल कहा जाता है।) तब योगफल शब्द का प्रयोग अवकलजत्व तथा अनुपयुक्तार्थद्योतक रूप में इसलिए प्रयुक्त होता है क्योंकि ज्यों ज्यों 'न' अनन्तशः वर्धमान होता है त्यों त्यों 'न' पदों के योगफल की एक सीमित अर्हता कल्पित कर ली जाती है।

डालेगा और गोली भी आपको मार डालेगी । लेकिन गोली लगने का घाव पानी में डूबने से नहीं आ सकता न पानी भरे फेफड़े ही बन्दूक की गोली से पैदा हो सकते हैं । अगर आप कारण और कार्य की वस्तुवाचकता के सम धरातल पर ही ग्रहण करना चाहते हैं तो वे आपको सदा एकदम सह-सम्बद्ध ही मिलेंगे । एक में यदि कोई विचरण होगा तो तदनुकूल विचरण दूसरे में भी जरूर होगा क्योंकि परिस्थितियाँ जो बिना किसी परिणाम के विचरित हुआ करती हैं, परिभाषानुसार उसकी दशाओं का कोई अंग नहीं होती ।

आगमनी तर्कशास्त्रियों में से मिल की आलोचना करनेवाले यहाँ तक ही पहुँच पाये हैं । लेकिन इस वादमुक्ति को और आगे बढ़ाकर कह सकते हैं कि तर्कानुसार वह युक्ति हमें एक भूलभूलैया में डाल देती है । (१) कि वास्तव में एक 'कार्य' का एक से अधिक 'कारण' नहीं हो सकता । (२) फिर भी किसी ऐसे माने में जहाँ हम विश्व के अन्य कारकों में से किसी अन्यतम 'कार्य' को एक शेष करके उसे उसका 'कारण' समर्पित कर देते हैं तो उस अवस्था में कारण बाहुल्य की संभावना सदा ही बनी रहती है । इस भूलभूलैया के विकल्प पर हम अलग से विचार करेंगे ।

(१) कारण और कार्य का कठोरतापूर्वक सहसम्बद्ध रहना वेहद जरूरी है । क्योंकि यह कहना कि कारण में ऐसा वैविध्य हो सकता है जिसका तदनुकूल अनुगमन कार्य में न हो, इस कथन के ही समान होगा कि ऐसी परिस्थितियाँ हो सकती हैं जो नारिक्त की परिस्थितियाँ बन सकें, और कारण के वैविध्य के बिना भी कार्य में वैविध्य के स्वीकरण के अर्थ यही होते हैं कि हम मान लें कि ऐसी घटनाएँ होती हैं जो एक साथ ही अपनी पूर्ववर्ती घटनाओं के संयोग द्वारा निर्धारित और अनिर्धारित दोनों ही होती हैं । इस प्रकार कारणबाहुल्य का निरसन कारण की परिस्थिति-साकल्य रूपी परिकल्पना द्वारा स्वयं ही हो जाता है । इस विचारसरणी का और आगे तक अनुसरण करते हुए हम पाते हैं कि वह हमें परेशानी में डालनेवाले परिणामों पर पहुँचा देती है । 'परिस्थिति-साकल्य' कभी भी वास्तविक साकल्य नहीं होता । क्योंकि घटना-जगत में एकाकी कार्यों और कारणों जैसी कोई वस्तुएँ नहीं होती । वह समग्र तथ्य जिसे हम कार्य नामधेय मानते हैं कभी भी तब तक पूर्ण नहीं होता जब तक कि हम उसके साथ की दुनिया की हर एक चीज के साथ के उसके सम्बन्धों का सारा हिसाब-किताब भी साथ ही न बैठ लें । और इसी तरह परिस्थितियों के समग्र समुदाय में वह सब भी शामिल हो जाता है जिससे यह दुनिया बनी है लेकिन कारण और कार्य की परिकल्पना जब इतना विस्तार दे देते हैं तो कारण और कार्य दोनों ही एक दूसरे के तत्सम तो हो ही जाते हैं वे विश्व के समग्र कारकों के अनुरूप भी हो जाते हैं । और इस प्रकार कारणता की तर्कशास्त्रीय विवक्षा करने के हमारे प्रयत्न के बीच में ही, वास्तविकता के तत्त्वों के अन्तः सम्बन्ध के रूप में स्वयं कारणता का ही लोप हो जाता है ।

अध्याय २ में एक और अनेक की समस्या की समीक्षा करते हुए समग्र वास्तविकता के बारे में जो सतत अन्तः सम्बन्ध हमने स्थापित किया था उसी का अनिवार्य परिणाम है यह। दूसरे शब्दों में कहे तो आप किसी भी घटना के संपूर्ण कारण तक तब तक नहीं पहुँच पाते जब तक कि उसकी परिस्थितियों की सकलता का व्योरा आप को नहीं मिल जाता यानी समस्त शेष अस्तित्व के साथ उसके सम्बन्धों की सकलता का व्योरा। लेकिन यह सकलता 'परिस्थिति-साकल्य' जैसे पद द्वारा पूर्वानुमित घटना-वाहुल्य के रूप में प्राप्त नहीं हो सकती। क्योंकि इस प्रकार या रूप में उसे प्राप्त करने के माने होंगे किसी अनन्त शृंखला का योग कर सकना। किन्तु जब आप उस अनन्त शृंखला के उस प्रारूप का परित्याग कर देते हैं तो कारण और कार्य दोनों ही एक समान रूप से वास्तविकता के व्यवस्थित समग्र के तादात्म्य हो जाते हैं।

(२) दूसरी और कारणीय प्रतिस्थापना की 'उपयोगिता' कारणता के एकल तारों को घटनाप्रवाह में स्थापित कर सकते की हमारी अपनी क्षमता अर्थात् घटनाओं के ऐसे विशिष्ट समुदायों को जो 'सकलता' से कम हैं विनिष्ट परवर्तिनी घटनाओं के साथ, उनकी आवश्यक तथा पर्याप्त परिस्थितियों के रूप में संयुक्त कर दे सकने की हमारी योग्यता पर निर्भर होता है। जब तक हम ऐसा नहीं कर पाते तब तक वांछित परिणाम के उत्पादन में प्रयोज्य क्रियात्मक उपायों के सम्बन्ध में हम किन्हीं नियमों का सूत्रीकरण नहीं कर सकते और जैसाकि हम पहले ही देख चुके हैं, कि अपने परिणामों के उपायों को जानने की आवश्यकता ही कारणीय प्रतिस्थापना को स्थापित करने का मूल ही नहीं अपितु एक मात्र उद्देश्य होता है। विनिष्ट कारणों को विनिष्ट कार्यों के सुपुर्द करने या संयुक्त करने के लिए ही एक ऐसे विभेद का उपयोग करना पड़ता है। जो क्रियात्मकतया उतना ही अधिक आवश्यक है जितना कि सैद्धान्तिकतया कम प्रक्षोभ्य है। हमें ऐसी अपरिहार्य स्थितियों तथा उपसावक परिस्थितियों के बीच विभेद करना होता है जो प्रश्नमूलक विवेक परिणाम के स्वरूप को प्रभावित किये बिना प्रस्तुत या अप्रस्तुत हो सकें।

अब यह स्पष्ट है कि इस प्रकार के विभेद की कृतकार्यता घटनाओं के सकल प्रवाह के किसी निर्धारित भाग के शेष भाग से पार्थक्य और उसके 'प्रवर्णित विनिष्ट परिणाम रूप में', एकाकीकरण पर निर्भर है। और इस प्रकार के एकाकीकरण की स्वेच्छ विविक्त विचारणा पर सदा निर्भर रहना आवश्यक है। घटना-प्रवाह के किसी एक भाग अथवा पहलू का उसके संदर्भ से जब भी कभी एक बार इस प्रकार की स्वेच्छ विविक्त विचारणा या अपसारणा कर ली जाती है तो हम उक्त अपसृष्ट संदर्भ के अस्तित्व के स्वीकरण के लिए इस कथन द्वारा वाध्य हो जाते हैं कि जिस संदर्भ में कोई कार्य घटित होता है उस संदर्भ की प्रकृति के अनुसार ही वह कार्य किन्हीं अन्य वृहत्तर

कार्यों के वैविध्य में सम्मिलित हुआ करता है अथवा उनका अंग बनता है। स्थिति तथा स्थित के पूर्ण सह-सम्बन्ध के निदान्त मात्र से ही अनुगत होता है कि जिसे हम विशिष्ट अथवा भागीय कार्य कहते हैं उसका पूर्ववर्तन परिवर्तनी परिस्थितियों द्वारा भिन्न भिन्न बृहत्तर समग्रो या सन्दर्भों में उस कार्य के प्रवेश के अनुसार ही हुआ करता है। इस प्रकार ऐसी किसी भी कारणीय प्रतिस्थापना का कोई रूप जिसका हम कोई प्रभावी उपयोग कर सकते हों हमें उसी कारणवाहुल्य को स्वीकार कर लेने के लिए बाध्य कर देता है जिसे हमने उस कारण कल्पना द्वारा जिसके द्वारा विज्ञान कार्य करता है—तर्कानुसार अपसारित देख चुके हैं। जैसाकि हम ऊपर बता चुके हैं सिद्धांत का कोई भी वह रूप जिसमें यह बात सत्य हो निरर्थक होता है और उसका कोई भी वह रूप जिसमें वह उपयोगी हो असत्य होता है।

तब हमारे विवाद का अन्तिम निष्कर्ष यही निकला जिस कारणीय प्रतिस्थापना के अनुसार घटनाओं का पूर्ण निर्धारण पूर्ववर्तिनी घटनाओं द्वारा होना माना जाता है वह हमें मानने को बाध्य करती है कि घटनाप्रवाह सतत नहीं असतत होता है। यह अभिमत या विश्वास अन्तस्थत आत्म व्याघाती है और अन्ततोगत्वा असत्य भी। इसी लिए कारणीय प्रतिस्थापना कारण और परिणाम अथवा कार्य के सिद्धांत का पर्याप्त प्रातिनिध्य नहीं करती भले ही वह प्रतिस्थापना क्रियात्मकतया कितनी ही अपरिवर्ज्य क्यों न हो। घटना-प्रवाह की सातत्य-कल्पना, समग्र वास्तविकता के व्यवस्थित अन्तः सम्बन्ध विषयक सिद्धांत का कोई अधिक अच्छा सूचीकरण हमें दे सकता है या नहीं इस बात का अधिक अच्छा निर्णय कर सकने में हम अपनी इस पुस्तक की तीसरे खंड में दिये गये विमर्श के बाद ही समर्थ हो सकेंगे। यदि वह ऐसा कोई सूत्रीकरण हमें नहीं दे सकता तब हमें मानना पड़ेगा कि कालिक-अनुवर्तन की कल्पना उस तरीके या विधि को जिसके अनुसार वास्तविक अस्तित्व के एक और अनेक का संयोग होता है, व्यक्त कर सकने के लिए पर्याप्त नहीं है यानी काल या समय वास्तविक नहीं अपितु प्रपञ्चात्मक ही है।

१०—कार्य और कारण सम्बन्ध विषयक जिस 'आवश्यकता' का हमने जिक्र किया है उसके बारे में यहाँ एकाध शब्द कह देना उचित होगा। इस बात में बहुत कम सन्देह है कि इस 'आवश्यकता' का मूल उद्गम उस निरोध विषयक हमारी अपनी भावनाओं में ही पाया जा सकता है जिसका अनुभव हमें तब होता है जब हमारे कार्य का अव्यादेशन बाहर से होता है। किन्तु यह स्पष्ट है कि हम निरोध की इस भावना का सम्बन्ध उस घटना में नहीं जोड़ सकते जिसका निर्धारण वास्तविकता की शेष व्यवस्था के साथ के उसके सम्बन्ध द्वारा होता है। विज्ञान में कारणीय सम्बन्ध की आवश्यकता का अभिप्राय केवल यही होता है कि यदि परिस्थितियाँ दत्त हों तो परिणाम

या निष्कर्ष अनुगत होगा अन्यथा नहीं। दूसरे गव्दों में कहा जाय तो यों कह सकते हैं कि यदि आप परिस्थितियों के अस्तित्व पर जोर देते हैं तो आपको तर्कानुसार निष्कर्ष के अस्तित्व पर भी जोर देना जरूरी होगा। इस प्रकार निरोध हमारे भीतर से ही आता है और वह सोपाधिक प्रकार का ही होता है तर्क संगततया सोचना जब तक आप का प्रयोजन होता है तब तक आप वाच्यता अथवा निरोध का अनुभव इसलिए करते हैं चूंकि परिस्थिति पर जोर देने के बाद आपका निष्कर्ष पर जोर देने से बचने के लिए कोई न कोई कारण ढूँढना पड़ता ही है। और दर्शनशास्त्र के प्रति ह्यूम की यह एक विगिष्ट सेवा है कि उसने कारणीय सम्बन्ध 'आवश्यकता' विषयक इस व्यक्तिनिष्ठ स्वरूप को पहली बार स्पष्ट-प्रकट किया यद्यपि यह स्वीकार करना होगा कि उसने आगे चलकर अपने विवेचन को गलतियों के सम्मिश्रण द्वारा तब डलसा दिया जब उसने आवार से परिणाम की तार्किक अनुमिति की आवश्यकता को साहचर्य विषयक मनोवैज्ञानिक सिद्धांत पर आधारित बताने का प्रयत्न किया।

११—कारणता विषयक अपने विवेचन का उपराम करने से पहले उन कुछ विशेष कठिनाइयों पर ध्यान देना हमारे लिए आवश्यक है जिनके कारण इस समस्या ने कुछ प्रसिद्ध दार्शनिकों की शास्त्रीय व्यवस्था को उलझन में डाल दिया है। ज्ञानातीत और अन्तर्व्याप्त कारणता में बहुधा विभेद कर दिया गया है। जिस सीमा तक किसी एक वस्तु की स्थिति के परिवर्तनों को अन्य वस्तुओं की स्थिति के परिवर्तनों का कारण माना गया है उस हद तक इस सम्बन्ध को तकनीकी तौर पर ज्ञानातीत कारणता विषयक सम्बन्ध माना गया है। दूसरी ओर किसी वस्तु के स्थिति परिवर्तनों के, उसके ही पूर्ववर्ती परिवर्तनों द्वारा निवारण करने को अन्तर्व्याप्त कारणता की संज्ञा दी गयी है। इस विभेद के परिणामस्वरूप ज्ञानातीत कारणता के लक्षण के विषय में गंभीर कठिनाइयाँ उठ खड़ी हुई हैं। इस प्रकार की कारणता अर्थात् किसी वस्तु के परिवर्तनों का अन्य वस्तुओं के परिवर्तनों द्वारा निवारण अनुभूतिजगत् के अन्योन्य क्रियापरक-वाहुल्य रूपी पूर्व वैज्ञानिक दृष्टिकोण का एक आवश्यक अथवा मौलिक लक्षण या अंग है।

व्यवस्थित वाहुल्यवाद के लिए तो यह कल्पना अपरिहार्यतः ऐसी कठिनाइयाँ प्रस्तुत कर देती है जिनका हल हो ही नहीं सकता। क्योंकि विविध वास्तविक वस्तुओं की चरम निरपेक्ष स्वातंत्र्यता का मेल इस स्वीकृति के साथ बिठा सकता असंभव ही है कि किसी एक वस्तु की दशाओं का अनुक्रम अन्य वस्तुओं में से किसी भी वस्तु की दशाओं के अनुक्रम पर निर्भर होता है। यदि वस्तुओं का वाहुल्य परस्पर एक दूसरे से अंततः स्वतंत्र हो तो यह स्पष्ट है कि उनमें से प्रत्येक वस्तु अवश्य ही पृथगतः ऐसा समग्र रूप होगी कि जो आत्म निवारित और अपने विवरणों के आधार को आत्मगत किए हुए भी। विलोमतः यदि किसी वस्तु की व्याख्या उसकी विगुद्ध आभ्यन्तर-व्यवस्था संबंध

विषयक सिद्धांत द्वारा नहीं की जा सकती अपितु उसकी पूर्ण व्याख्या के लिए ऐसी बाह्य वास्तविकता का हवाला देना जरूरी होता है जिसके साथ वह अन्तःसम्बद्ध है, तो समझना चाहिए कि उसकी अनिर्भरता केवल आशिक ही है। अतः अपने अधिकतर सगत प्रारूपों में बाहुल्यवाद सदा ही ज्ञानातीत कारणता की वास्तविकता से इनकार करने की ही कोशिश करता रहा है और साथ ही सभी कारणीय सम्बन्धों को किसी वस्तु की पूर्ववर्तिनी दशाओं द्वारा निर्धारित आन्तरिक दशा रूप में विघटित करने का प्रयत्न भी। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए ऐतिहासिकतया गृहीत मुख्य उपाय है (अ) प्रसंगवाद और (ब) पूर्वस्थापित-समन्वयवाद।

(अ) प्रसंगवाद—दर्शन शास्त्रीय इतिहास में प्रसंगवाद शरीर और मन को एकदम दो विसवादी और अन्योन्य स्वतंत्र वास्तविकताये मानते हुए उनके बीच के अन्तःसम्बन्ध की विशिष्ट समस्या के कथ्य मान्य हल के रूप में प्रकट हुआ है यद्यपि अपने विस्तृततर अर्थ में वह किन्हीं भी दो स्वतंत्र वास्तविक वस्तुओं के असमान सम्बन्ध की अधिक सर्वसामान्य समस्या पर भी समानतः लागू हो सकता है। इस सिद्धांत का अधिकतर ध्वनिष्ठ सम्बन्ध कार्टेजियन दार्शनिकों तथा आर्नल्ड ज्यूलीनेक्स और एन० मॅलेब्रान्स के नामों के साथ जुड़ा हुआ है लेकिन बर्कले ने भी अमानसिक वस्तुओं के विशुद्ध निष्क्रियता-विषयक अपने विस्वास के परिणामस्वरूप इसका आशिक वरण किया था। कार्टेजियन दार्शनिकों की मन और शरीर की एकदम विसवादिता तथा अनिर्भरता विषयक वास्तविकता द्वय की कल्पना को लेकर चलने के कारण ज्यूलीनेक्स और मालेब्रांश को इस आभासी तथ्य का सामना करना पड़ा कि मानसिक स्थिति अथवा दशायें स्वेच्छ-गतिपरक शारीर स्थितियों के रूपान्तरणों की ओर ले जाती हैं और तद्विपरीत जब सबेदना उद्दीपनोद्भूत होती है तभी शारीर स्थितियाँ मानसिक स्थितियों का घटना-निर्धारण कर देती हैं।

‘निव्वविषयक प्राकृतिक दृष्टिकोण’ इन मामलों को भी ठीक उसी स्तर पर ही जिस पर कि वह किसी एक पिंड के स्थिति परिवर्तन को दूसरे पिंड के स्थिति परिवर्तन द्वारा उद्भूत मानता है, वेहिचक स्वीकार करता है और देस्कार्तेज स्वयं भी इस व्याख्या से सहमत था। किन्तु उस प्रकार का अभिमत जैसाकि उसके उत्तराधिकारियों ने अपनाया अस्तित्व के मानसिक और शारीरिक नामक दोनों ही क्रमों की तथा-कथित विसवादिता और अनिर्भरता से किसी प्रकार भी मेल नहीं खाता। इसी लिए ज्यूलीनेक्स और मालेब्रांश ने इस सिद्धांत की शरण ली कि अन्तःक्रिया केवल आभासी ही हुआ करती है। वास्तव में तो जब भी एक क्रम में हो रही परिवर्तन शृंखला का अन्त होता है और दूसरे क्रम की परिवर्तन शृंखला का आरम्भ तो क्रिया सातत्य को बतला सकने की पूरी व्याख्या वहाँ मौजूद रहती है। दरअसल होता यह है—उन्होंने बताया

कि भगवान ही एक श्रृंखला को दूसरी के अनुरूप बना देते हैं। शरीर उद्दीपन के घटित होने पर भगवान बीच में पड़ कर उम संवेदना अथवा भावना की सृष्टि कर देते हैं जिनकी आवश्यकता हमारे परिवर्तन के साथ हमारी क्रिया का तालमेल बैठाने के लिये होती है। इसी प्रकार मानसिक इच्छा के घटित होने पर ईश्वर फिर बीच में पड़कर तत्काल आन्दोलन की उत्पत्ति हमारे शरीरतंत्र में करवा देते हैं।

इस प्रकार एक क्रम में होने वाला परिवर्तन ईश्वरीय माध्यम का ही परिणाम होता है, उस ईश्वर के बीच में पड़ने से घटित जो दूसरे क्रम में घटित तत्काल परिवर्तन का भी वास्तविक कारण होता है। प्रत्येक क्रम में एकवार प्रचलित परिवर्तनों की श्रृंखलाओं को तब कारणता द्वारा सम्बद्ध मान लिया जाता है। वैसी हस्तक्षेप तब ही बीच में आता है जब दोनों क्रम एक दूसरे की संगति में आते हैं। बर्कले ने इस निष्ठांत के अर्थभाग को तो स्वीकार कर लिया किन्तु दूसरे अनुपूरक भाग को छोड़ दिया। उसके कथनानुसार, भौतिक या शारीर अथवा अमानव वस्तुएँ प्रस्तुत्यात्मक मनोप्राप्ति मात्र अथवा उसकी अपनी मन्दावस्थानुसार 'विचार' मात्र होती हैं और विचार विगुह्यता निष्क्रिय होते हैं अतः प्रत्येक संवेदना का वास्तविक कारण अवश्य ईश्वर ही होना चाहिए क्योंकि वह ही इस प्रकार प्रत्यक्षतः बीच में पड़कर हमें उन आगे आनेवाली संवेदनाओं का सन्देश देता है जो हमें उन कार्यवाही द्वारा प्राप्त होगी जो मौजूदा प्रस्तुति पर हम आगे करेंगे। इसको विलोम दिनायें ज्ञानातीत कारणता को, अर्थात् इच्छाशक्ति अथवा नकल्प द्वारा शारीर आन्दोलन की तात्कालिक उद्भूति को उसने बिना किसी न्यूनतम के स्वयंनिष्ठ तथ्य रूप में ग्रहण कर लिया।

यहाँ बर्कले द्वारा अविच्छिन्न प्रसंगवाद के अर्वांगीण विवरण पर बहस करने की जरूरत नहीं होगी। स्पष्ट ही है कि इस बात की स्वीकृति को कि शारीर परिवर्तन प्रत्यक्षतः मानस परिवर्तनों से ही उद्भूत होते हैं, सकल ज्ञानातीत कारणता की विलोम दिगीय अस्वीकृति से संगततया संयुक्त या सम्बद्ध नहीं किया जा सकता। यदि समग्र भौतिक अस्तित्व जिसमें मेरा अपना शरीर भी शामिल है—प्रस्तुतियों की निष्क्रिय मनोप्राप्ति अथवा नस्मिथ मात्र की प्रस्तुतियों से अविक्र कुछ नहीं है तो यह समझ सकना किन्ना कठिन होगा कि वह मानसोद्भूत परिवर्तन का प्राप्तिकर्ता इन माने में कैसे हो

-
१. संक्षेपतः यहाँ लिखे गये विविध अभिमतों के लिए मूल स्रोत देखिए, ज्यूलिनेक्स—'मेटाफिजिका वेरा' पार्स प्राइमा, ५-८; मालेब्रांन्स—'एन्ट्रिटियन्स सर लां मेटा फिजिक एट सर ला रिजिजियन, सप्तम कथोपकथन; बर्कले कृत 'न्यू थियरी ऑफ विजन, पृ० १४७-१४८; 'पिस्सिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलिज', २५-३३, ५१-५३, ५७, १५०, सैकंड डायलाग विट्चीन हडिलास एण्ड फिलोसफ

सकता है कि वह यह भी जान सके कि वह मानस परिवर्तनों का मूलोत्पादन कैसे कर सकता है। जो किसी माने में भी क्रियाशीलता अथवा सक्रिय नहीं होता वह निष्क्रिय नहीं हो सकता क्योंकि निष्क्रियता के माने होते हैं केवल निरोधित अथवा कुठगत क्रियाशीलता या सक्रियता।

अतएव हम कोरे प्रसंगवाद तक ही अपने आपको सीमित नहीं रख सकते। इस प्रकार के प्रसंगवाद के विरुद्ध एक यह स्पष्ट एतराज या आपत्ति है कि वह हमारे सनस्त अस्तित्व क्रम को चमत्कारों के एक लम्बे अनुक्रम में रूपान्तरित कर देता है और इसी बात को लेकर लीबनिट्ज मालेब्रांज की आलोचना में हेउपूर्वक प्रवृत्त होने का शौकीन बना था। और यह सिद्धांत भी वास्तव में आत्मसंगत दो कारणों से नहीं है। (१) यह स्पष्ट है कि कारणता की किसी भी संनव परिभाषानुसार, प्रसंगवाद के सिद्धांत में एक ओर परमात्मा और दूसरी ओर वास्तविकता के अनुमानत. विस्वादी दोनों ही क्रमों के बीच की कारणीय अन्तःक्रिया भी शामिल है। किसी भी एक क्रम में होनेवाले परिवर्तन निश्चिततया तथा दूसरे क्रम के निश्चिततया निर्धारित परिवर्तनों का प्रवर्तक ईश्वरीय हस्तक्षेप को ही मानते हैं। इस प्रकार ईश्वर कृत आन्तरिक निर्धारण ही दोनों क्रमों में हुए परिवर्तनों के कारण और कार्य दोनों होते हैं। लेकिन उदाहरणत. यदि स्थिति विषयक कोई महत्वपूर्ण परिवर्तन ईश्वरीय निर्धारण कारण हो सकता है तो इस बात की अस्वीकृति का कि किसी एक भौतिक क्रम में होनेवाला परिवर्तन वास्तविकता के दूसरे क्रम में भी परिवर्तन का प्रवर्तन कर दे सकता है—सारा दारोमदार या आधार ही, रह जाता है। अतः इस सिद्धांत का नकद निष्कर्ष केवल इतना ही रह जाता है कि वह दोनों ही क्रमों की परस्पराधारित ज्ञानतीत क्रिया की पुनः स्थापना प्रविडो प्राणयास सद्गुण एक चक्करदार परिपथ के आधार पर ईश्वरीय मानस द्वारा की जाय।

ज्यूलिनेक्स और मालेब्रांज के मन में जो कुछ था वह यही सीधा-सादा-सा विचार था कि हम यह नहीं बता सकते कि कोई भी भौतिक परिवर्तन कैसे मानसिक परिवर्तन उत्पन्न कर सकता है अथवा तद्विलोम।^१ लेकिन इस समस्ता का हल निकालने में ईश्वर या परमात्मा जैसे एक तीसरे कारक को बीच में ला घुसेड़ने से जरा भी भी प्रगति हमारी नहीं होती। किन्ती एक क्रम में होने वाले परिवर्तन से परमात्मा के मन में यह निर्धारण क्यों कर उत्पन्न हो सकता है कि वह दूसरे क्रमों के परिवर्तन का निर्धारण करे और फिर वह कैसे तदनुकूल परिवर्तन ही दूसरे क्रम में कर दे सकता है ये दोनों ही एक ही तरह की अनाद्य समस्यार्य हैं जिनका समाधान उन दोनों ही दार्शनिकों

१. ज्यूलिनेक्स इस नियम को निम्नलिखित सूत्र द्वारा व्यक्त करता है (देखिए विगत उद्धरण खंड १,५), 'क्वोड नैसित क्वोमोडो फिक्त्, इड नॉन फैसित।'

को डूँड निकालना था। तीसरे कारक के रूप में कारणीय समस्या में ईश्वर को बीच में लेने के बावजूद भी बात जहाँ थी वहाँ ही रह जाती है कि एक क्रम में होने वाले कुछ निश्चित परिवर्तन दूसरे क्रम में हुए परिवर्तनों के परिणाम या अनुगत होते हैं और सही तौर पर यही वह तथ्य है जो ज्ञानातीत कारणता नामक अभिधान द्वारा अभिधेय होता है।

निश्चय ही इस समस्या का रूप ही बदल जाय अगर ईश्वर की कल्पना, वास्तविकता की समग्र व्यवस्था की एक अन्य अभिव्यक्ति रूप में कर ली जाय। और तब प्रसंगवाद का यह सिद्धांत इस दृष्टिकोण का एक कथन मात्र बन जाय कि कोई भी दो वस्तुएँ परस्पर स्वतंत्र नहीं होती और यह कि एक वृहत्तर व्यवस्थित समग्र में शामिल कर लिए जाने के कारण ही वे जिन्हें हम पृथक् वस्तुएँ नाम से पुकारते हैं एक दूसरे को प्रभावित कर सकती हैं। किन्तु अनेकों ऐसी उन व्याजोक्तियों के बावजूद जो इस दृष्टिकोण की ओर इंगित करती हैं, यह निश्चित ही है कि प्रसंगवाद को उसके रचियता गभीरतापूर्वक ठीक पारपरिक प्रथानुसार कारणता की समस्या के हल के रूप में ही प्रस्तुत करना चाहते थे।

(२) इस सिद्धांत का दूसरा दोष उसे कारणता सम्बन्ध विषयक सभी मामलों पर लागू करने में उसके प्रवर्तकों की असफलता के सिर आता है। यह केवल एक हठधर्मिता ही है जो ज्यूलिनेक्स और मालेब्रास अपने आपको यह मान लेने की छूट देते हैं कि भौतिक परिवर्तन का अपने पूर्ववर्ती भौतिक परिवर्तन के साथ आनुपूर्व्य तथा मानस परिवर्तन का अपने से पहले के मानस परिवर्तन के साथ का आनुपूर्व्य किसी मानस परिवर्तन के किसी भौतिक परिवर्तन के साथ के आनुपूर्व्य की अपेक्षा कहीं अधिक स्पष्ट होता दोनों ही मामलों में हम इस बात का निश्चय कर सकते हैं कि एक दशा या स्थिति अपने से पहली किसी स्थिति का निश्चय ही अनुगमन करती है और दोनों ही मामलों में से हम किसी के बारे में भी अन्ततोगत्वा इस निरर्थक प्रश्न का जवाब नहीं दे सकते कि किस यंत्र द्वारा यह परिवर्तन कराया जाता है। क्योंकि कोई जवाब जो दिया जाय उसमें किसी माध्य कड़ी का अन्तर्वर्तन जरूर ही शामिल होना चाहिए और इस माध्य कड़ी के उत्पादन के सम्बन्ध में वही प्रश्न फिर उठ खड़ा होता है और इस प्रकार फिर हम उस अनिश्चित प्रतिगामिता पर आ पहुँचते हैं जो इस बात की अपरिवर्तनीय पहचान है कि हम एक निरर्थक प्रश्न पूछ रहे थे।

(ब) पूर्व स्थापित सामञ्जस्य—वस्तुओं की आभासी अत्योन्य क्रिया के साथ बाहुल्यवाद की पटरी बैठाने का लिबनिट्ज का प्रयत्न कहीं अधिक दार्शनिक प्रयत्न था। लिबनिट्ज के कथनानुसार प्रत्येक अन्तिमतः वास्तविक वस्तु अथवा परमाणु एक स्वतः पूर्ण समग्र होता है और इसी लिये स्वयं उसके भीतर ही उसकी अपनी

स्थितियों के आनुपूर्व्य का आधार मौजूद रहता है। अतः एक परमाणु में दूसरे परमाणु में घटित परिवर्तनों के कारण किसी परिवर्तन का वास्तविक प्रवर्तन नहीं हो सकता। प्रत्येक परमाणु का जीवन अवश्य ही एकदम स्वयं अपने ही आभ्यन्तर स्वरूप के विकास का जीवन होना चाहिए। लीवनिट्ज के अपने शब्दों के अनुसार परमाणु में ऐसे कोई वातायन नहीं होते जिनमें होकर स्थितियाँ और गुण एक से दूसरी की ओर उड़ जा सकें। फिर भी आभासी तथ्य का कोई कारण तो बतलाना ही होगा कि चूँकि अनुभूति की यह दुनिया एक विभ्राट मात्र नहीं है इसलिए किसी एक वस्तु में हुए परिवर्तन दूसरी वस्तुओं में हुए परिवर्तनों से किसी निश्चित नियम विधि या कानून द्वारा सम्बद्ध प्रतीत होते हैं।

लीवनिट्ज के कथनानुसार इस आभासी अन्योन्य क्रिया का कारण तभी बताया जा सकता है यदि हम परमाणुओं के मध्य पूर्वस्थापित सामञ्जस्य के सिद्धांत द्वारा प्रस्तुत प्रसंगवादी सर्वकालीन चमत्कार को सहन कर सकने से इनकार कर दें। यदि सभी स्वतंत्र परमाणु इस प्रकृति के हों कि उनमें से प्रत्येक, जहाँ अपने विकास के नियमों का क्रियात्मक रूप से पालन करते हुए शेष दूसरे सभी परमाणुओं के आभ्यन्तर विकास के लिए वांछित तरीके पर भी चले या व्यवहार करे तब, उनमें से प्रत्येक के वास्तव में स्वतः पूर्ण होते हुए भी, अन्योन्य क्रिया का आभास प्रस्तुत होगा ही। इस प्रकार के सामञ्जस्य की सभावना को उदाहृत करने के लिए लीवनिट्ज दो ऐसी घड़ियों का मामला प्रस्तुत करता है जो एक दूसरे के अनुसार समयावर्तन करती हैं यद्यपि न तो एक को दूसरी के साथ वस्तुतः मिलाया जाता है और न उनके बीच किसी प्रकार का कोई सम्बन्ध ही बनाये रखा जाता है बल्कि उनमें समयान्तर केवल इसलिए नहीं होता यत दोनों ही ठीक से बनायी गयी हैं। दूसरा उदाहरण वह ऐसे वादकों का देता है जो एक ही गीत की तान पर अपना-अपना बाजा अलग-अलग बजा रहे होते हैं पर एक दूसरे को देख नहीं पाते। फिर भी उनके ताल और स्वर साथ इसलिए दे रहे होते हैं चूँकि उनमें से प्रत्येक अपने संगीत को ठीक से बजा रहा होता है।

संभवतः यही वह परम सन्तोषजनक उपाय है जिसके द्वारा आभासी मिथः क्रिया का ताल-मेल आमूल परिवर्तनपरक बाहुल्यवाद के साथ बँटाया जा सकता है। लेकिन इसके तार्किक दोष उसके चेहरे पर ही छपे दीखते हैं। जब हम पूछते हैं कि विभिन्न परमाणुओं के आभ्यन्तर स्थितियों के बीच का सामञ्जस्य किस के कारण उत्पन्न होता है तो लीवनिट्ज दोनों उत्तरों में से कौन सा उत्तर दे यह सोचकर हिचकिचाता है। एक जवाब के अनुसार जहाँ वह सामञ्जस्य उस ईश्वरेच्छा पर निर्भर कहा जाता है जिस ईश्वर ने अपनी बुद्धि द्वारा सभी संभव श्रेष्ठतम विश्वों की स्थापना करना उचित समझा। लेकिन साथ ही साथ इस विशिष्ट विश्व-व्यवस्था के परमाणुओं

के मध्य वर्तमान सामजस्य का ईश्वर द्वारा स्वीकरण ही वह वस्तु है जिसने उस ईश्वर को पूर्ववर्तिनी सभाव्य विश्व-व्यवस्थाओं की अपेक्षा इस व्यवस्था को तरजीह या अधिमान देने के लिये प्रेरित किया और 'उसने दूसरी व्यवस्थाओं की अपेक्षा इस विश्व-व्यवस्था को सभावना मात्र के क्षेत्र से निकालकर वास्तविक अथवा क्रियात्मक अस्तित्व प्रदान किया ।

अब यह स्पष्ट दीखता है कि अगर ईश्वर की सृजनात्मक क्रियाशीलता को दरअसल सहीतौर पर मानना है तब इस व्यवस्था के साथ ईश्वर का सम्बन्ध ज्ञानातीत कारणता का ही अवश्य होना चाहिए । लेकिन अगर परमाणुओं के एकल मामले में ही ईश्वरीय अभिवृत्ति की ज्ञानातीत कारणता को स्वीकार किया जाता है तब यह बात कुछ ज्यादा स्पष्ट नहीं मालूम देती कि स्वयं परमाणुओं के पारस्परिक सबध विषयक अभिवृत्तियों के मामले में उस कारणता से क्यों इनकार किया जाता है । क्योंकि अब तो प्रत्येक परमाणु कम से कम एक ऐसा लक्षण तो है जिसका आधार स्वयं परमाणु में न होकर ईश्वर में है, नामतः उसका वास्तविक अस्तित्व^१ । और जब यह नियम या सिद्धांत कि प्रत्येक परमाणु अपने सब लक्षणों का आधार स्वयं ही है एक बार त्यागा जा रहा है तब फिर ऐसी कोई वजह नहीं रह जाती जिसके आधार पर अन्योन्य क्रिया से इनकार किया जाय । लेकिन अगर दूसरी तरफ हम इस अभिमत पर जोर दें कि उपयुक्त सामञ्जस्य स्वेच्छ सृजनात्मक क्रियाशीलता का ही परिणाम मात्र नहीं अपितु परमाणुजगत की कल्पना में ही निहित एक ऐसा लक्षण है जिसे एक सभाव्यता मात्र समझा जाता था, तब हम क्यों न इसी के बराबर एक ऐसे विश्व की कल्पना कर ले जो अन्योन्य क्रिया पर तथा परस्पर सम्बद्ध और इसी लिए अन्ततः अस्वतंत्र वस्तुओं का विश्व हो तथा जो वास्तविक रूप ग्रहण कर सकने का दावा भी कर सके, लीबनिट्ज का वह बाहुल्यवाद जिसका तार्किक परिणाम ज्ञानातीत कारणता की यह अस्वीकृति है, अनालोचित दुराग्रहों या पूर्वाग्रहों से बढ़कर अच्छी किसी वस्तु पर आधारित नहीं प्रतीत होती ।^२

१. बात ऐसी नहीं कि बोध्यरूप में अस्तित्व को एक लक्षण न माना जा सके । इस बारे में कांट की 'जीव विज्ञानी प्रमाण' विषयक आलोचना परिणामी अथवा अन्तिम प्रतीत होती है । किन्तु लीबनिट्ज के दृष्टिकोण से देखने पर एक ऐसे अतिरिक्त विधेय रूप में उसकी कल्पना करना जरूरी होगा जो 'सभाव्य' रूप में विश्व कल्पना में पहले से ही मौजूद विवेचों के साथ ईश्वर के सृजनात्मक कार्य द्वारा येन-केन प्रकारेण जोड़ दिया गया हो ।

२. लीबनिट्ज के सिद्धांत के अधिक अनुशीलनार्थ देखिए 'दि मोण्डालॉजी एंड ऑफ

१२—संक्षेप में यहाँ ज्ञानातीत कारणता विषयक समस्या के उस अभिन्नत का भी जिक्र कर दिया जाय जो कारणीय प्रतिस्थापना सम्बन्धी हमारे विचार-विमर्श में भी शामिल है। क्योंकि ऐसे किसी भी प्रयोजन के लिए ही जिसके कारण विश्व को वस्तुओं के एक बाहुल्य के रूप में कल्पित कर लेना सभाव्य तथा वाञ्छनीय माना जाय, ज्ञानातीत कारणता को स्थिर रखने की जरूरत है और वह भी इसलिए क्योंकि दिव्य की वस्तुएं अन्त में जाकर एक सम्बद्ध व्यवस्था का रूप धारण करती हैं अतः किसी वस्तु की स्थितियों का पूर्ण आधार आत्मस्थ नहीं हो सकता अपितु उसे समग्र व्यवस्था में स्थित ही होना चाहिए। ऐसे किसी माने में जिसमें वस्तुओं की बहुलतायें मौजूद हों और जिसमें आधार और परिणाम के नियम को निकटतम प्रकार से परिवर्तनीय घटनाओं के पूर्ववर्तिनी घटनाओं द्वारा कारणीय निर्धारण रूप में पेश किया जा सकता हो वहाँ हमें तैयार रहना होगा कि किसी वस्तु की स्थितियाँ अन्य वस्तुओं की परिवर्तनीय स्थितियों की प्रतिबन्धक रूप में वहाँ मौजूद हों। लेकिन फिर, चूँकि आभासी रूप में पृथक् वस्तुएं पूरी तरह पर स्वतंत्र अथवा अनिर्भर नहीं होती अपितु किसी एकल व्यवस्था की विवरणात्मक आत्माभिव्यक्ति मात्र होती हैं अतः ज्ञानातीत कारणता का अन्ततः आभासी होना आवश्यक होता है। अतः वस्तुओं का मध्यवर्ती सारा अन्योन्य सम्बन्ध वास्तविकता की एकल व्यवस्था उन वस्तुओं के समावेश पर निर्भर होता है अतः कहा जा सकता है कि जब आप समग्र को अपने व्योरे में दाखिल कर रहे होते हैं तब सारी कारणता अन्ततोगत्वा अन्तर्व्याप्त होती है। लेकिन फिर, जैसा कि हम पहले ही देख चुके हैं, कि आधार और परिणाम के नियम के अनुसार, अन्तर्व्याप्त कारणता समग्र अस्तित्व के व्यवस्थित सम्बन्ध को व्यक्त करने का एक अपूर्ण अथवा अयथार्थ तरीका है। पूरी तरह सोचकर यदि देखा जाय तो समग्र की एक स्थिति की पूर्ववर्तिनी अन्य स्थिति द्वारा निर्धारण वाला, अन्तर्व्याप्त कारणता का रूप, इस विगुह्य तार्किक नियम द्वारा कि वे दोनों ही स्थितियाँ मिलकर संरचना के एकल सगत नियम की विवरणात्मक अभिव्यक्ति मात्र ही होती हैं—विषय वस्तुओं के अन्योन्य-सम्बन्ध की कल्पना में रूपान्तरित हो जाता है। और इस प्रकार सारी कारणता अन्तिम रूप में अयथार्थ अथवा अपूर्ण आभास ही रह जाती है।

लीबनिट्ज', आर० लाटा द्वारा सम्पादित, भूमिका भाग २ और ३ तथा 'मोण्डालोंजी न्यू सिस्टम् आफ दि कम्प्यूनिकेशन आफ सर्टन्टेज', का अनुवाद 'फ्ल्ट एण्ड थर्ड एक्सप्लैनेशन आफ दि न्यू सिस्टम् सहित। साथ ही देखिए वी० रसेल कृत आलोचना, 'दि फिलॉसफी आफ लीबनिट्ज', अध्याय ४ तथा उसके आगे के अध्याय।

निम्नलिखित बात कुछ रुचिकर रहेगी। जैसाकि हम देख चुके हैं कि व्यष्टिगत अनुभूति मे ही अन्त मे उस प्रकार की अपेक्षाकृत स्वतन्त्रता और आभ्यन्तर एकता मौजूद रह सकती है जिसे विचारणा वस्तु विषयक लक्षण के रूप मे व्यक्त करना चाहती है। यह यहाँ यह भी जोड़ दे सकते है कि ठीक उसी मात्रा मे जिनमे कि किसी अस्तित्व में यह वैयक्तिकता अथवा व्यष्टता मौजूद होती है और तदनुसार वह स्वतः पूर्ण समग्र रूप होता है, उसके व्यवहार का आधार स्वयं उसी वस्तु के भीतर मौजूद रहेगा। इसी लिए कोई वस्तु जितनी ही अधिक व्यष्ट होगी उतनी ही अधिक वे प्रतिबन्ध जिन पर उस वस्तु की स्थितियाँ निर्भर होती है, उसी वस्तु की अन्य स्थितियों मे समाविष्ट तब प्रतीत होते है जब हम कारणता की प्रतिस्थापना का विनियोग उस मामले मे करते है। अतः जितनी ही अधिक व्यष्टता किसी वस्तु मे होगी ज्ञानातीत कारणता से भिन्न अन्तर्व्याप्त कारणता उतनी ही अधिक पूर्णता के साथ उसके आभ्यन्तर गठन मे प्रकट होगी अर्थात् वह वस्तु अन्य वस्तुओं के साथ हुए उसके समागम मे उतने ही कम रूपान्तरणो मे से गुजरेगी। यदि हम परिवर्तनार्थ प्राप्त बाहरी प्रेरणाओ या उकसाहट के बावजूद आभ्यन्तर गठन के अपरिवर्तित रख-रखाव को 'मूलानुपातिनी क्रियाशीलता' शब्द से व्यक्त करें तो हम अपने निष्कर्ष को यह कह कर प्रकट कर सकते है कि जितनी ही अधिक कोई वस्तु व्यष्ट होगी उतनी ही मूलानुपाततः वह सक्रिय होगी।

नैतिक तथा सामाजिक जीवन की विशिष्ट समस्याओं से जब हमे काम पड़ेगा तो कारणता विषयक निर्धारण के नैतिक स्वतन्त्रय तथा दायित्व के साथ सम्बन्ध के बारे मे और भी प्रश्न हमारे सामने आयेगे साथ ही हमे उस निर्धारण के साध्यहेतुक सोदेश्य कर्म के साथ सम्बन्ध के बारे मे भी ऐसे प्रश्नों का सामना करना पड़ेगा। हमारा पूर्ववर्ती विचारविमर्श तब इन अधिक पेचीदे सवालत के लिए, उन कठिनाइयो को जो उठ खड़ी होती है जब कारणीय प्रतिस्थापना को वास्तविकता के व्यवस्थित स्वरूप के भाषान्तरण के स्वयंसिद्ध नियम या सिद्धांत के रूप मे गलत तौर पर मान लिया जाता है। दूर करने के लिए रास्ता साफ कर देने वाला सिद्ध होगा।

अधिक अनुशोलाचार्य देखिए :- वी० वोसान्वेद कृत 'एलिमेण्ट्स आफ लॉजिक,' पृष्ठ १६४, १६५; 'लॉजिक' खंड १, पृ० २३३, एफएफ०, खंड २, पृ० २१२; एफएफ०, एफ० एच० ब्रैडले, 'अपीयरेन्स एण्ड रीयालिटी', अध्याय ५ (मोशन एण्ड चेज), ६ (काजेशन), ७ (एक्टिविटी), ८ (थिंग्ज); एच० लौट्जे, 'मेटाफिजिक्स', खंड १, अध्याय ४ (विकर्मिंग एण्ड चेज), ५ (नेचर आफ फिजिकल एक्शन), एच० टी० हॉवहाउस, 'थियरी ऑफ नैलेज', भाग २, अध्याय ८, १५, (कारणवाहुल्य विषयक विमर्श के लिए); कार्लपियनन, 'ग्रामर आफ साइन्स', अध्याय ३ और ४;

बी० रसेल, 'फिलॉसफी आफ लीवनिट्ज', अध्याय ४, ११ (प्रिण्टिस्टोन्स हार्मनी), जेम्सवार्ड, 'नेचुरलिज्म एण्ड एम्नास्टिसिज्म', भाग १, लेक्चर्स २-६; ह्यूम का कारणता विषयक प्रसिद्ध विमर्श (ट्रीटाइज आफ ह्यूमन नेचर, खंड १, भाग ३, ३-१५) का मूल्य आज भी कम नहीं हुआ ऐसा मुझे लगता है और शायद आधुनिक दर्शनशास्त्र की सबसे अधिक महत्वपूर्ण एकल देन है कारणता विषयक व्यवस्थित विमर्श को ।

तृतीय खण्ड

विश्व विज्ञान—प्रकृति को व्याख्या

अध्याय १

आमुखीय निर्वचक

१—परीक्षात्मक विज्ञानों तथा मन और प्रकृति-विषयक दर्शन में भेद । परीक्षात्मक विज्ञानों का विषय है तथ्यों का वर्णन करना और प्रकृति और मानस दर्शन का काम है उन तथ्यों की व्याख्या करना । २—भौतिक क्रम व्यवस्था के विशिष्ट लक्षणों को आलोचनात्मक परीक्षा करने का ही नाम विश्व विज्ञान है । उसकी मुख्य समस्याएँ हैं (१) द्रव्यात्मक अस्तित्व या पिण्डास्तित्व की प्रकृति की समस्या; (२) प्रकृति की यांत्रिक एकरसता विषय कल्पना को न्याय्यसिद्ध करने की समस्या; (३) देज-काल की समस्या, (४) विकास की सार्थकताविषयक समस्या; (५) मानवीय ज्ञान शास्त्र में वर्णनात्मक भौतिक विज्ञान के स्थान निर्णय की समस्या ।

१—अपने आगे के शेष दोनों खंडों में हमें वास्तविकता की दो 'क्रम-व्यवस्थाओं', भौतिक तथा मानस के आभासी अस्तित्व से उद्भूत उन प्रारम्भिकतर समस्याओं का विवरण देना होगा जो एक बार फिर बहुत कुछ अन्योन्य मिथ क्रिया पर प्रतीत होती हैं । इस खंड में हम कुछ उन अग्रगामी लक्षणों पर विचार करेंगे जिन्हें हमारी दैनिक विचारप्रणाली ने और वैज्ञानिक विचारसरणि ने भी क्रमशः भौतिक प्रकार का बताया है । और हम भी जिज्ञासा करेंगे कि ये लक्षण उन लक्षणों की तुलना में कैसे बैठते हैं जिन्हें वास्तविकता के साथ संयुक्त करने का कारण हमें मिल चुका है । अर्थात् हम प्रयत्न करेंगे ऐसे सिद्धांत के सूत्रीकरण की जो वास्तविकता की सकल क्रम-व्यवस्था में भौतिक अस्तित्व का स्थान निर्धारण करे । चौथे खंड में हम इसी तरीके पर प्रचलित रूप में प्रकल्प्यमान मानस-क्रम व्यवस्था के प्रधान लक्षणों तथा भौतिक क्रम व्यवस्था के साथ उसके सम्बन्ध के स्वरूप के विषय में विचार करेंगे । इन विषयों पर विचार करने का हमारा तरीका आवश्यक रूप से अपूर्ण और प्रारम्भिक या वचकाना ही अनेक कारणवश होगा, जिन तथ्यों पर हमें कुछ विचार करना आवश्यक है वे न केवल इतने बहुसंख्यक और उलझे हुए हैं कि उन पर कावू पाने के लिये भौतिक और मानस विज्ञान सबकी परीक्षात्मक विज्ञानों के समग्र क्षेत्र के साथ विश्वकोपात्मक परिचय जैसी किसी चीज की जरूरत पड़ेगी । लेकिन उनकी पर्याप्त व्याख्या के लिए विनोद उसकी विषय विज्ञानीय शाखा के लिए गणितीय सिद्धांत के चरम आचारों के साथ घनिष्ठ परिचय होना जरूरी है । और इस तरह का परिचय

परीक्षापरक वैज्ञानिकों तथा तत्त्वमीमांसकों में बहुत कम पाया जाता है। अपने ग्रन्थ के इस भाग में ज्यादा से ज्यादा हम जो कुछ कर पा सकते हैं वह इतना ही होगा कि सामान्य सिद्धांतों या नियमों के बारे में एक दो मोटे मोटे निष्कर्षों की स्थापना कर सकें, व्याख्या की वारीकियों के बारे में हम जो कुछ भी सुझाव दे सकेंगे वे माने हुए तौर पर आरजी या आनुमानिक होंगे।

प्रकृति विषयक दर्शनशास्त्र तथा मानस-दर्शनशास्त्र के कर्तव्य कर्म तथा उन परीक्षात्मक विज्ञानों के जिन्हें भौतिक और मानस व्यवस्थाओं के साथ सीधा काम पड़ता है, कर्तव्य कर्म के बीच विभेद करने में हमें सावधानी से काम लेना जरूरी है। परीक्षात्मक विज्ञानों का मूलाधारी काम जैसा कि हम देख चुके हैं यही है कि वे ऐसे वर्णनात्मक सूत्रों को ढूँढ़ निकालें जिनकी सहायता से भौतिक तथा मानस क्रम-व्यवस्थाओं की निर्मात्री विधित प्रक्रियाओं का चित्रण और परिसंख्यान किया जा सके। ये सूत्र जितने ही कम और सीधे-सादे होंगे उतनी ही अधिक वचन गणन की मेहनत की उनके द्वारा होगी उतना ही ज्यादा पूरी तौर पर परीक्षात्मक विज्ञान उस काम को अंजाम दे सकेंगे जिसकी हम उनसे आशा करते हैं और तबतक हमारे ये सूत्र गणन का यह काम अच्छी तरह पर किये चले जाते हैं तब तक परीक्षात्मक विज्ञानों को इस बात की परवाह नहीं होगी कि वे सूत्र जिस भाषा में ग्रथित हुए हैं वह 'वास्तविकता' का प्रातिनिध्य करती है या नहीं। हमारे भौतिक सूत्रों विषयक, 'अणु', 'शक्तियाँ', 'ईथर' आदि हमारे मनोवैज्ञानिक सूत्रों सम्बन्धी 'संवेदन' हमारी अपनी कल्पना की उतनी ही विशुद्ध प्रतीकात्मिकता सृष्टि हो सकते हैं जितने कि गणित शास्त्र के 'काल्पनिक परिमाण' जबकि उनकी अवास्तविकता से उनकी वैज्ञानिक उपयोगिता में कोई भी खलल नहीं पड़ता, किसी प्रकार की बाधा नहीं आती। एक विविष्ट भौतिक विज्ञानी के शब्दों में "आणविक सिद्धांत" भौतिक विज्ञान के क्षेत्र में वही भूमिका प्रस्तुत करता है जो गणितशास्त्र की सहायक कल्पनाओं की भूमिका के सदृश होता है—यद्यपि कपनों को हम प्रसंगवादी सूत्र द्वारा, शीतल क्रिया को धाताको द्वारा और अवपतनों को कालीय वर्गों द्वारा प्रकट किया करते हैं, फिर भी कोई यह कल्पना कभी नहीं करेगा कि स्वतः रूप से कम्पनों का कोई सरोकार वृत्तीयफलन के साथ है अथवा गिरते हुए पिण्डों का कोई सम्बन्ध वर्गों से। (मॉश डूत 'सायस ऑफ मैकेनिक्स', पृ० ४९२) जब यह कहा जाय कि किसी वैज्ञानिक प्राक्कल्पना की उपयोगिता, उदाहरण के लिए आणविक सिद्धांत की अथवा किसी दोलायमान ईथरीय माध्यम के अस्तित्व की प्राक्कल्पना, वस्तुओं के उस वास्तविक अस्तित्व को सिद्ध करती है जो प्राक्कल्पना द्वारा विनियुक्त प्रत्ययों के अनुरूप होता है और यही विरोधाभास तब पैदा किया जाता है जब यह कहा जाता है कि यदि किसी वीजगणितीय

अवकलन का ज्यामितीय भाषान्तर अथवा अनुवस्थान सामान्यतः हो सकता हो तब उसकी क्रिया का प्रत्येक पद अवश्य ही व्याख्येय अथवा अनुवाच्य होना चाहिए।

प्रकृति तथा मानस विषयक दर्शन का काम शुरू ही वहाँ से होता है जहाँ परीक्षात्मक विज्ञानों का काम खत्म होता है। उसके दत्त वे विशिष्ट तथ्य नहीं होते जो परीक्षणों तथा प्रेक्षणों द्वारा एकत्रित किए गए हों अपितु वे प्राक्कल्पनायें ही उसकी दत्त होती हैं जिनका उपभोग परीक्षात्मक विज्ञान उन तथ्यों के समन्वययन तथा विवरणन हेतु किया करता है। और प्रकृति तथा मानस दर्शनशास्त्र इन प्राक्कल्पनाओं की परीक्षा उनकी संरचना को इस तरह पर सवारने और सुवारने के उद्देश्य से नहीं किया करता कि उनमें नये तथ्य भी शामिल किए जा सकें अथवा पुराने तथ्य अधिक सरल रूप में, किन्तु विशुद्धतः इसी प्रयोजन से कि चरमतः वास्तविक अस्तित्व या सत्ता के रूप में उनका मूल्य आका जा सके। क्या ये प्राक्कल्पनायें प्राकृतिक प्रक्रियाओं की गणना के अजीबारों के रूप में पर्याप्त हैं या नहीं यह वह प्रश्न है जिसे दर्शनशास्त्र, जब वह अपने स्थान को जान लेता है, विशिष्ट विज्ञानों के लिए उत्तरार्थ छोड़ देता है। क्या वे प्राक्कल्पनायें जरूरत से ज्यादा उपयोगी गणनार्थी सूत्र होने का दावा कर सकती हैं, अर्थात् क्या वे हमें चरम सत्ता विषयक ज्ञान दे सकती हैं या नहीं यह समस्या है वह जिसका हल निकालना केवल उस विज्ञान का ही काम है जो व्यवस्थित तथा वास्तविकता या परम सत्ता का अर्थ विश्लेषण करता है यानी तत्त्वमीमांसा का। उद्देश्य विषयक इस विभेद को शब्दावली के विभेद द्वारा प्रकट करने के कुछ आधुनिक लेखकों के रिवाज का शायद हम भी अनुसरण कर सकते हैं और कह सकते हैं कि परीक्षात्मक विज्ञानों का लक्ष्य है तथ्यों का वर्णन और तत्त्वमीमांसा का उद्देश्य है उनकी व्याख्या। किन्तु लक्ष्यों का यह विभेद अन्तिम या परम विभेद नहीं क्योंकि तथ्यों का वर्णन स्वयं ही, तब तत्त्वमीमांसीय व्याख्या बन जाता है जब हम वर्णन रूप में उस वर्णन से इसलिए सन्तुष्ट नहीं रह पाते कि वह केवल गणनात्मक प्रयोजन के ही काम का होता है और हमें चाहिए होता है तथ्य के वास्तविक अस्तित्व का ज्ञान।

अपने तत्त्वमीमांसीय अध्ययन के इस भाग में जिस प्रमुख खतरे से हमें बचे रहना है वह है अपने विज्ञान द्वारा बहुत ज्यादा पा लेने की आशा। निश्चय ही हम, केवल सर्वज्ञानिता को समवतः उपलभ्य तथ्यों के पूर्ण अनुवचन, को इस विज्ञान द्वारा पा सकने की आशा कभी भी नहीं कर सकते। ज्यादा से ज्यादा हम केवल इतनी ही आशा करते हैं कि आमतौर पर हम यह देख सकें कि अगर वास्तविकता अथवा सत्ता की चरम संरचना के बारे में हमारा दृष्टिकोण दृढ़ और सही है तो भीतिक तथा मानस क्रम व्यवस्थाओं को किस रूप में सोच सकते हैं। परम सत्ता के इस सर्वकंप साचें में प्राकृतिक और मानसिक अस्तित्व की वारीकियाँ कैसे पिरोई हुई हैं इसको पूरी

तरह या सही तौर पर समझ पाने की आशा हमें करना ही नहीं चाहिए। लेकिन इस तरह की सामान्य व्याख्या का ही मूल्य अधिकतर इस बात पर निश्चय ही निर्भर होगा कि हम कहाँ तक विविध विज्ञानों द्वारा अपनी प्राक्कल्पनाओं के क्रियात्मक उपयोग के प्रकार से परिचित हैं। दुनिया के अच्छे इरादे को लेकर चलने पर भी विज्ञान की उन प्रकल्पनाओं से काम लेते समय जिनके साथ हमारा कोई क्रियात्मक परिचय नहीं है हम सभी प्रकार के मिथ्या दाँव को बरका सकने की आशा नहीं कर सकते।

खतरे से यह आम खबरदारी यद्यपि कम से कम ऐसे नौसिखिये विद्यार्थियों के बचकाने प्रयत्नों पर भी उसी तरह लागू होती है जिनकी मानस दीक्षा परीक्षात्मक विज्ञानों के किसी समूह-विशेष सम्बन्धी तत्त्वमीमासीय आलोचन-क्षेत्र तक ही सीमित रही है, तो भी अम्यास के लिये एक अच्छा नियम रहेगा अगर तत्त्वमीमांसा का प्रत्येक विद्यार्थी अनुसन्धात्री विज्ञान की कम से एक किसी एक शाखा के नौसिखिये विद्यार्थी से कहीं अधिक ज्ञानवान अपने आपको बना लेना अपने कर्तव्य का अंग समझे। चूँकि मनोविज्ञान का दार्शनिक अध्ययन के साथ पुराना ऐतिहासिक सबंध रहा है। इसलिए शायद इस मामले में वह खासतौर पर उपयोगी है। इसके विपरीत परीक्षात्मक विज्ञानों के किसी भी विशेषज्ञ को तर्कशास्त्र के नियमों से सन्नतया परिचित हुए बिना—और वह परिचय ज़ेबन के 'एलिमेण्टरी लेसन्स' के अध्ययन तथा मिल के लेखों के ज्ञानातिरेक द्वारा प्राप्त किया जा सकता है—कभी भी चरम तत्त्वमीमासीय रचना क्षेत्र में पदार्पण करने का साहस न करना चाहिए।

२—अतः विश्व विज्ञान का अर्थ है भौतिक क्रम व्यवस्था को एक विशिष्ट व्यवस्था के रूप में स्वीकार करने के लिये प्रस्तुत पूर्वानुमानों में शामिल अनुमानों का आलोचनात्मक अनुसन्धान तथा उन प्राक्कल्पनाओं की आलोचनात्मक परीक्षा का, जिनका उपयोग सामान्य विचारणा और वैज्ञानिक विमर्श क्रमशः विशिष्टतया भौतिक अस्तित्व के वर्णन के लिए किया करते हैं। यह साफ ही है कि भौतिक अस्तित्व तथा अस्तित्व के सभी अन्य प्रकल्प्य प्रकारों के बीच के इस विभेद के स्वीकार मात्र का मतलब ही है वैचारिक विश्लेषण विषयक उस मात्रा का उपयोग जो उस विश्लेषण की मात्रा से कहीं अधिक बड़ी-बड़ी है जो उस सहजात पूर्व वैज्ञानिक दृष्टिकोण में मूर्त है जिसे लेकर हम विगत दो अध्यायों में चले थे। अस्तित्व जगत की अन्योन्य क्रिया पर वस्तुओं की परिवर्तनशील स्थिति बाहुल्यमयी सरल कल्पना में अब तक शुद्ध भौतिक और मानस अस्तित्वों में विभेद कर सकने का कोई आधार नहीं था। बच्चों और जंगली मनुष्यों के मनोविज्ञान के अध्ययन ने यह बात सन्देह रहित बना दी है कि दुनिया में इस प्रकार की विचारणा विस्तृत रूप से मौजूद है जिसके विषय में उपर्युक्त प्रकार के विभेद की अखरत ही कभी नहीं पड़ी। बच्चे और जंगली लोग दोनों ही जीवित और जीवहीन

वस्तुओं में किसी प्रकार का विभेद नहीं मानते और जगली आदमी तो जीवित वस्तुओं के प्रपंच का कारण बताने के अपने प्रयत्नों में इस प्रकार की प्रकृति का प्रदर्शन स्वाभाविकतः भौतिक शारीर तन्त्र को उसी प्रकार के अस्तित्व क्रम के एकाधिक लघुतर गारोस्तन्त्रों द्वारा अविवासित मानने की अपनी कल्पना द्वारा किया करता है। वस्तुओं में जिस 'आत्मा' का वह व्याहार करता है वह एक लघुता और परिणामतः असत्त्वद्रव्य पिण्डान्तर्गत पिण्ड मात्र होती है।

संस्कृत व्यक्ति के लिए समग्र अस्तित्व के समानक्रमिक होने को यह कल्पना अर्थात् ऐसी एक ही क्रम व्यवस्था का होने की कल्पना—उस क्रम-व्यवस्थाओं से संबद्ध होने के कल्पना जिसे हम अपने अधिक विकसित स्थिति विन्दु के अनुसार एकदम सर्वांग और भौतिक बता सकते हैं—इतनी अधिक दूरवाँती और अपर्याप्त हो चुकी है कि अब हमें विश्वास नहीं होता कि यह कल्पना कभी स्वतः सिद्ध सत्य की गल में सर्वत्र स्वीकृत रही होगी। भौतिक विज्ञान और उसके मार्गदर्शन में चलनेवाली सम्प्रजगत की वर्तमान विचारधारा उस इन्द्रियगम्य अत्यधिक संख्यक वस्तुओं के जिन्हें वह विगुह्य भौतिक मानती है और उन अल्पसंख्यक वस्तुओं के बीच जिनसे चेतना प्रकट होती है एक विगिष्ट विभेद करने लगी है। अतएव अस्तित्व को भौतिक और मानसिक नामक दो क्रम विभागों में विभक्त करने का एक ऐसा सिद्धांत निकल खड़ा हुआ है जिसने विषय विषयक हमारी साधारण विचारणा पर ऐसा सिक्का जमा लिया है कि आध्यात्मिक और आविर्भावितिक दोनों ही प्रकार के दार्शनिकों के, दोनों क्रम व्यवस्थाओं को मिलाकर फिर एक बार एक कर देने के सारे प्रयत्न इतने अगस्त्य से प्रतीत होते हैं कि उनका कोई प्रभाव अविकांग दिमागों पर नहीं पड़ता।

जब हम पूछते हैं कि भौतिकक्रम व्यवस्था की प्रचलित कल्पना के वैशेषिक चिह्न क्या है, तो इस प्रश्न का विगुह्य उत्तर निर्भर होगा उस व्यक्ति की वैज्ञानिक योग्यता पर कि जिससे यह प्रश्न पूछा जायगा। लेकिन प्रचलित विज्ञान तथा दैनंदिनीय विचारणा दोनों ही ने मुख्यतया जहाँ तक इस समस्या पर विचार किया है, वहाँ तक वे समवत, निम्नलिखित दो बातों पर सहमत होंगे। (अ) यह कि भौतिक अस्तित्व विगुह्य रूप से द्रव्यात्मक अथवा अमानस और अचेतन भी है। इन विशेषणों या विवेचों की पूरी-पूरी यथार्थता उन लोगों के लिए भी संभवतः बहुत कम स्पष्ट होगी जो इनका जो खोलकर उपयोग किया करते हैं। ऊपर से देखने पर तो इन विशेषणों से केवल इतना ही सूचित होता है कि भौतिक प्रकार का अस्तित्व किन्हीं महत्वपूर्ण बातों में मानस प्रकार के अस्तित्व से भिन्न होता है। भिन्नता के स्वरूप पर उन गव्यों से कोई प्रकाश नहीं पड़ता। लेकिन निमर्ग से किन्तु कुछ प्रकाश इस विषय पर पड़ सकता है।

एक पक्ष के व्यक्तियों और जीवधारियों तथा द्वितीय पक्ष की मात्र वस्तुओं के बीच का विभेद अन्ततोगत्वा एक महत्वपूर्ण कार्यकर विचार पर निर्भर प्रतीत होता है। पूर्व वैज्ञानिक सिद्धांत विषयक सरल यथार्थवाद के अनुसार जिन वस्तुओं से मेरा पर्यावरण निर्मित है, उनमें से कुछ वस्तुएँ ऐसी हैं जो मेरे अपने बहुत अधिक भिन्न प्रकारों के व्यवहार के प्रत्युत्तर में नियमपूर्वक एक-सा ही सामान्य व्यवहार ज्यादातर किया करती हैं। कुछ दूसरी वस्तुएँ ऐसी भी हैं जो उनके प्रति किये गये मेरे व्यवहार की भिन्नता के अनुसार मेरे प्रति भिन्न प्रकार का व्यवहार करती हैं। दूसरे शब्दों में, कुछ वस्तुएँ ऐसे विशिष्ट व्यष्टि प्रयोजन प्रदर्शित करती हैं जो विविध रूप में मेरे अपने व्यष्टि प्रयोजनों पर निर्भर होते हैं पर अन्य वस्तुएँ ऐसा नहीं करती। अतः कार्याभ्यासार्थ यह जानना बहुत जरूरी हो जाता है कि किन वस्तुओं पर एक ही सामान्य प्रकार के व्यवहार के प्रदर्शन के लिए सदा निर्भर रहा जा सकता है और किन पर नहीं तथा किन के विषय में, यह बता सकने के लिए कि मेरे विभिन्न प्रयोजनात्मक व्यवहार के प्रत्युत्तर में वह कैसा व्यवहार करेगी—प्रत्येक के व्यष्टि अध्ययन की जरूरत पड़ेगी। मानस व चेतन और विशुद्ध भौतिक व अचेतन अस्तित्वों का विभेद इसी कार्यकर वा क्रियात्मक भिन्नता पर आधारित है। विशुद्ध द्रव्यात्मक या भौतिक अस्तित्व की अचेतनता का अर्थानुवचन अगर यों कह कर किया जाय कि उसमें प्रयोजनात्मक व्यष्टता के कोई चिह्न नहीं पाये जाते अथवा कोई ऐसे तद्विषयक चिह्न नहीं पाये जाते जिन्हें हम पहचान सके। तो शायद हम कोई भारी गलती न कर रहे होंगे। और भी संक्षेप में कहा जाय तो कह सकते हैं कि भौतिक क्रमव्यवस्था ऐसी वस्तुओं से निर्मित है जिनमें पहचानने योग्य व्यष्टता नहीं पायी जाती।

(व) इस विशिष्टता से प्रगाढतया सम्बद्ध एक दूसरी विशिष्टता भी है, भौतिक व्यवस्था या भौतिक जगत ऐसी घटनाओं से बना है जो किन्हीं विशिष्ट सार्वत्रिक अथवा विश्वजनीन नियमों का विशुद्ध दृढतापूर्वक प्रतिपालन किया करती हैं। उस व्यवस्था का प्रयोजनात्मक व्यष्टता को कर्मों का यह एक क्रमिक परिणाम है। इस व्यवस्था के निर्मायिक तत्व चूँकि प्रत्येक प्रकार के निजी प्रयोजनात्मक लक्षणों से रहित होते हैं इसलिए किसी एक तरह की परिस्थितियों में एक ही तरह का नियमित व्यवहार करते हैं। इसी लिए उनके व्यवहार-विषयक विशुद्ध सामान्य नियमों का हम सूत्रीकरण कर पाते हैं। मूलतः भौतिक जगत या व्यवस्था की इस एकरूपता को लोग वाग नि सन्देह उन प्रयोजनरत जीवों के जो एक-ती-बाह्य स्थितियों में भी अपने-अपने आन्तरिक व्यष्टि प्रयोजनों की विविधतानुसार भिन्न-भिन्न प्रकार का व्यवहार किया करते हैं, अनियमित व्यवहार की विषमता प्रकट करने का साधन समझते हैं। मानसिक प्रक्रियाओं के परीक्षाणात्मक विज्ञान के रूप में मनोविज्ञानशास्त्र की उन्नति

के साथ साथ ही सामान्य नियम की एकरूप प्रतिपालना की इस कल्पना का, मानस जगत की प्रक्रियाओं में भी विनियोग करने की प्रवृत्ति सी चल पड़ी है और अब हमें इस प्रसिद्ध समस्या का सामना करना पड़ रहा है कि वैज्ञानिक नियम का मानवीय 'स्वतन्त्रता' के साथ मेल कैसे बैठाया जाय। भौतिक जगत के तत्वों के भासमानतया नियमित और अप्रयोजनात्मक व्यवहार तथा मानस जगत के अगो के अनियमित और, प्रयोजनात्मक व्यवहार के बीच की इसी प्रकार की प्रतिपक्षता भी यह कह कर प्रकट की जाती है कि भौतिक जगत् का घटनाक्रम कारणता सिद्धांत या नियम द्वारा मशगोनी तौर पर अथवा 'यन्त्रचालनवत्' निर्धारित होता है जबकि मानस जगत का घटनाक्रम- 'साध्यपरक' होता है अर्थात् साध्य, प्रयोजन अथवा उद्देश्य के अनुसार निर्धारित।

(स) भौतिक जगत का प्रत्येक तत्त्व अथवा अंग देण और काल के मध्य किसी न किसी स्थान की पूर्ति किया करती है। इसीलिए देश अथवा आकाश या अवकाश तथा काल स्वरूप विषय तत्त्वमीमासीय समस्याओं का प्रभाव भौतिक जगत के स्वरूप से सम्बद्ध हमारे अभिमत पर पड़ना जरूरी है। एक बार फिर इस बारे में भी कम से कम वैषम्य की बात भौतिक विश्व-व्यवस्था तथा मानस विश्व-व्यवस्था के बीच उठ खड़ी होना संभव है। ज्यों ज्यों अनुभव बढ़ता जाता है त्यों त्यों यह बात अधिकाधिक स्पष्टतर होती जाती है कि मेरे साथी मनुष्यों के शरीर और मेरा अपना शरीर भी जिस हद तक कि वे विशिष्ट ज्ञानेन्द्रियों द्वारा प्रेक्ष्य अन्य वस्तुओं के समान ही पदार्थमात्र है और बहुत-सी बातों में सामान्य नियमों का उन्हीं की तरह पालन करते हैं तथा वे भी उन्हीं रचक अगो से बने हुए हैं जिनसे कि अन्य सज्ञानमय जगत् बना है, इसलिए प्रयोजन-पर अभिकर्ताओं के इस प्रकार के जीवन पिण्डों अथवा शरीरों को भी भौतिक जगत के ज्ञानवान् अथवा सज्ञानी अस्तित्व के अन्य शेष भाग में ही शामिल कर लेना पड़ता है। व्यष्टि की प्रयोजनपर व्यष्टता को अब भौतिक जगत से बाह्य प्रकार की उसकी व्याकृति के एक विशिष्ट कारक में अव्यवसित मानना पड़ता है और इसीलिए इन्द्रिय ग्राह्य भी नहीं मानना पड़ता अर्थात् प्रचलित मनोविज्ञानी अर्थ में उसे 'मन', 'आत्मा' अथवा 'चैतन्य-धारा' कहा जा सकता है। इस प्रकार के मन, आत्मा अथवा चैतन्यधारा को आमतौर पर देश या अवकाश में स्थितियों की शृंखलायें आपूरित न करते हुए तथा कभी भी कालगत स्थिति शृंखलायें आपूरित न करते हुए माना जाता है।

(द) एक अदृश्य आत्मा अथवा मन की पुर-स्थापना द्वारा अन्तिम रूप से इस प्रकार नगठित भौतिक जगत की कल्पना में अब कारणता के नियम द्वारा परस्पर शृंखलित और सामान्य नियमों का प्रतिपालन प्रदर्शित करनेवाला समग्र चेतन

अस्तित्व^१ भी देश तथा कालस्थ घटनाओं के समुच्चय रूप में, शामिल हो गया है। इस कल्पना में आधुनिक विज्ञान ने सतत उत्क्रान्ति और विकास के ऐसे नजरिये अथवा दृष्टिकोण को, जो समग्र शृंखला भर में आदि से अन्त तक व्याप्त प्रतीत होता है, भी शामिल करके उसमें एक महत्वपूर्ण वृद्धि कर दी है। अतएव अब हम अन्तिम रूप से भौतिक जगत् की परिभाषा करते समय अब उसे देशकालावस्थित, ऐसा घटना-पिण्ड कहा जा सकता है जो अडिग और कठोर एकतानतापूर्वक सामान्य नियमों का अनुपालक और सतत विकासशील है।^२

भौतिक जगत् के इन सामान्य लक्षणों से, जिनकी कल्पना आधुनिक विज्ञान तथा प्रचलित लौकिक विचार प्रणाली द्वारा हुई है, विश्व विज्ञान की मौलिक समस्याओं का जन्म हुआ है। अब हमें इन समस्याओं पर विचार करना है। (१) द्रव्यात्मक अथवा भौतिक अस्तित्व का वास्तविक स्वरूप अर्थात् दोनों विश्व व्यवस्थाओं के बीच के विभेद की चरम सार्थकता तथा उन दोनों को घटा कर एक कर देने की सम्भव्यता पर। (२) मशीनी और साध्यपरक प्रक्रियाओं के मध्यगत विभेद की न्याय्यता तथा भौतिक जगत् की एकरूपी नियमों के प्रति कठोर अनुरूपणीयता विषयक कल्पना की न्याय्यता (३) देश और काल की कल्पनाओं सम्बन्धी मुख्य कठिनाइयाँ और भौतिक जगत् से समन्वयनीय वास्तविकता की मात्रा पर उन कल्पनाओं का प्रभाव। (४) भौतिक जगत् की घटनाओं पर उत्क्रान्ति अथवा विकास के सिद्धांत के विनियोग की दार्शनिक लक्ष्यार्थ विवक्षाएँ। (५) और अन्त में शायद हमें अत्यन्त सक्षेप में बहुत ही प्रारम्भिक रूप में अवशिष्ट मानवीय ज्ञान के साथ वर्णनात्मक भौतिक विज्ञान के समग्र रूप सम्बन्ध की वास्तविक स्थिति विषयक समस्या पर भी विचार कर लेना उचित होगा।

१. अर्थात् उसी प्रकार का अस्तित्व जो इन्द्रियप्रेक्ष्य या प्राह्य हो, भले ही वह इन्द्रियों द्वारा वाकई ग्रहण कर पाती हो या न कर पाती हो। इस अर्थ से, स्पूटन अथवा लॉक के ठोस अभेद्य, प्रबर्धित अणु 'चेतन' अस्तित्व हैं क्योंकि उनके गुण भी इस प्रकार के ही हैं जिस प्रकार के कुछ प्रेक्ष्य गुण वृहत्तर पिण्डों में पाये जाते हैं यद्यपि वे पिण्ड स्वयं प्रेक्ष्य नहीं होते।
२. निश्चय ही यह उत्क्रान्ति उस अवस्था में आत्मनिष्ठ आभास मात्र होना चाहिए जब भौतिक जगत् की प्रक्रियाएँ अथ से लेकर इति तक, एकदम मशीनी प्रक्रियाएँ ही हों, जैसा कि कभी कभी मान लिया जाता है। लेकिन इससे केवल यह प्रकट होता है कि भौतिक जगत् की वर्तमान अथवा प्रचलित कल्पना असंगतियों से रहित नहीं है।

अधिक अनुशीलनार्थ देखिए—एफ० एच० ब्रैडले, 'अपीयरैन्स एण्ड रीयलिटी' अध्याय २६ (पृष्ठ ४९६-४९७ प्रथम संस्करण); एच० लोट्जे; 'आउटलाइन्स ऑफ मेटाफिजिक्स' पृष्ठ ७७-७९; जे० एस० मैकेजी, 'आउटलाइन्स ऑफ मेटाफिजिक्स' खंड ३, अध्याय २; जे० बार्ड 'नैचुरलिज्म एण्ड एग्नास्टिज्म', लेक्चर १।

अध्याय २,

द्रव्य अथवा जड़वस्तु की समस्या

१—चूँकि भौतिक जगत् अपने प्रेक्षित गुणों के लिए प्रेक्षककी ज्ञानेन्द्रियों पर निर्भर होता है इसलिए उसका उस चरमतर सत्ता या वास्तविकता का आभासी होना आवश्यक है जो अभौतिक है। २—वर्कले की आलोचना इस सत्ता या वास्तविकता 'द्रव्यात्मक पदार्थ' के साथ तादात्म्यीकरण के लिए घातक है। वर्कले के अभिमत का यह तार्किक परिणाम कि चेतन या संवेदनशील वस्तुओं का अस्तित्व प्रेक्ष्य होता है, यह वस्तुवादी अभिमत ही होगा कि भौतिक जगत् प्रस्तुतियों का झमेला मात्र है। ३—लेकिन यह बात भौतिक जगत् के उस भाग के बारे में वस्तुतः सही नहीं जो मेरे सहायी मानव पिण्डों से बना है। मेरी इन्द्रियों की प्रस्तुतियों के रूप में उनके अपने अस्तित्व से अधिकातिरिक्त उनका सावना केन्द्रात्मक अस्तित्व भी है। ४—चूँकि मेरे साथियों के शरीर-पिण्ड एक ही व्यवस्थान्तर्गत शेष भौतिक जगत् के साथ सम्बद्ध है इसलिए समग्र रूप में उस जगत् व्यवस्था की सत्ता या वास्तविकता उसी प्रकार की होनी चाहिए जिस प्रकार की उन शरीरों की है। उसका अनुभूतिशील व्यक्तियों की व्यवस्थाओं का ऐसा जाटिल्य अथवा एक व्यवस्था होना आवश्यक है जो हमारी इन्द्रिय के लिए प्रस्तुत हो चुका हो। अनैन्द्रिक अथवा अजैव प्रकृति में भासमान जीवन तथा प्रयोजन की अनुपस्थिति का कारण उसके अंगों के साथ सीधा समागम स्थापित कर सकने की हमारी असमर्थता ही होगी। ५—इस अभिमत के कुछ परिणाम।

१—पिछले अध्याय में हमने बहुत ही संक्षेप में उन पैड़ियों का संकेत दिया था जिनके द्वारा विमर्शकारिणी विचारणा अस्तित्व की भौतिक तथा मानसिक व्यवस्थाओं के तीव्र विभेद कर पाती है। भौतिक जगद्विषयक कल्पना की जो पूर्ण आकृति उसमें मेरे अपने शरीर और उसके समस्त अंगों को शामिल कर लेने के बाद बनती है उसे विश्व के समस्त पिण्डों से युक्त एक व्यवस्था रूप में देखा जाता है अर्थात् उन समस्त अस्तित्वों की एक व्यवस्था के रूप में जो उसी प्रकार के हैं जिस प्रकार के अस्तित्वों का प्रत्यक्ष प्रेक्षण मैं विशिष्टेन्द्रियों द्वारा करता हूँ।^१ इस प्रकार प्रकल्पित समग्र

१. भौतिक विश्व व्यवस्था की यह परिभाषा प्रो० मस्टरवर्ग द्वारा अपनी पुस्तक 'Grundzuge der Psychologie', खंड १, पृष्ठ ६५-६७ में अंगीकृत परिभाषा के अत्यधिक निकट तक पहुँचती है। प्रो० मस्टरवर्ग एक

भौतिक जगत् के विषय में, जो दो बातें, थोड़ा सा भी विचार करने पर सामने आ जाती है—वे हैं कि यह जगत्-व्यवस्था अपने अस्तित्व के लिए मेरे द्वारा वस्तुतः प्रेषित होने के तथ्य पर निर्भर नहीं है और यह कि मैं जिन गुणों और सम्बन्धों को उसमें पाता हूँ उन सबके लिए वह मेरे प्रेषण पर निर्भर होता है। उसका तत् प्रेषक से स्वतन्त्र आभासित होता है किन्तु उसका 'कि' सारतः प्रेषणेन्द्रिय अथवा प्रेषणाग पर निर्भर अथवा उसकी संरचना का अपेक्षी होता है। जैसाकि हम पहले ही देख चुके हैं, ज्ञानेन्द्रियों के अस्थायी क्रियाकलाप अथवा उनके स्थायी सगठन की भिन्नताओं की सहायिनी प्रेषण वैविध्य सम्बन्धी परिचित अनुभूतियों ने दर्शनशास्त्र के इतिहास में बहुत पहले से ही इस आपेक्षिकता को उन तथाकथित 'द्वितीयक' गुणों की सीमा तक, जो केवल एक विशिष्ट ज्ञानेन्द्रिय द्वारा ही प्रेक्ष्य हैं, स्वीकार कर लेने के लिए प्रेरित किया था। हम यह भी पर्याप्ततया देख चुके हैं कि (खंड २ के अध्याय ४ में) यही बात उन 'प्राथमिक' गुणों के सम्बन्ध में भी उतनी ही सत्य है जो एक से अधिक इन्द्रियों द्वारा प्रेक्ष्य हैं और जिन्हें समस्त इसी कारण प्रेषकेन्द्रिय की इस आपेक्षिकता से अप्रभावित माना जाता है।

अपने पाठकों का समय अपने पूर्वकथित विमर्श के पिष्टपेषण द्वारा नष्ट किये बिना ही, यहाँ यह बताना उचित होगा कि भौतिक जगत् के गुणों की यह प्रेषणेन्द्रिय-परक पूर्ण यायिनी आपेक्षिकता किस प्रकार हमें सीधे ही उस अनिश्चित प्रगतिगामिता की ओर ले जाती है जो तत्त्वमीमासीय शास्त्रानुसार सभी व्याघातों का प्रत्यक्ष अपरिवर्ज्य परिणाम उस अवस्था में होती है जब उन गुणों को अनिर्भर रूप में वास्तविक मान लेते हैं। भौतिक अस्तित्व के गुणवर्गों को हम ज्ञानेन्द्रियों द्वारा ही ग्रहण करते हैं और प्रेषित रूप में ये गुण-वर्ग इन इन्द्रियों की संरचना द्वारा अनुकूलित हुआ करते हैं। किन्तु प्रत्येक इन्द्रिय स्वयं भी भौतिक जगत् का ही एक अंग होती है और इस रूप में वह भी अन्य इन्द्रिय द्वारा प्रेक्ष्य अथवा ग्राह्य तथा अपने प्रेषित गुणों के लिए उसी इन्द्रिय पर निर्भर भी होती है। यह दूसरी इन्द्रिय भी अपनी बारी पर, उसी भौतिक जगत् का अंग होती है और वह भी तीसरी या प्रथम इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य तथा अपने

व्यक्ति द्वारा ही प्रत्यक्षतः अनुभूति ग्राह्य मानसतथ्य के विषयस्वरूप, भौतिक तथ्य की परिभाषा यों करते हैं कि वह ऐसा तथ्य है जो अनेकों इन्द्रिय संवेदनशील व्यक्तियों के प्रेषण हेतु प्रत्यक्षतः अभिगम्य हो। निःसंदेह यह स्मरण रखना होगा कि मेरा शरीर जब 'क्षामान्य संवेदनान्तर्गत' तथा 'भावनात्मक तरंगत' अवस्था में प्रत्यक्षतः अनुभाव्य होता है तो वह मानस जगत् की वस्तु हो जाता है, किन्तु मेरा शरीर जब अन्य व्यक्तियों द्वारा प्रेक्ष्य होता है तब भौतिक जगत् का अंग होता है।

प्रेक्षित गुणों के लिए उपर्युक्त तीसरी या प्रथम इन्द्रिय पर निर्भर होती है। और इस पारस्परिक निर्भरता का कोई अन्त नहीं रहता। समग्रतः यह भौतिक जगत् अवश्य ही मेरे तत्रिका-तत्र की दशा विशेष होना चाहिए जो उस जगत् का ही अंग है। अपनी इस पुस्तक के अन्तिम खंड में जब हम मन और शरीर की समस्या पर विचार करेंगे तब हम अधिक पूर्णतया जान सकेंगे कि इस प्रकार का व्याघात, मेरे अपने शरीर के इस भौतिक जगत् में सम्मिलित कर लेने में निहित असंगति का ही एक अपरिवर्ज्य परिणाम है और यह एक ऐसी असंगति है जो अपनी चारी में अस्तित्व के दोनों विषयों को कठोरतापूर्वक निगड़ित पृथक् विभागों में विभक्त कर देने का आवश्यक परिणाम है।^१

इस प्रकार के विचारों के आधार पर सामान्यतः यह स्वीकार कर लिया गया है कि भौतिक जगत् को प्रपचात्मक मानना जरूरी है अर्थात् ऐसी वास्तविकता अथवा सत्ता का इन्द्रियग्राह्य व्यक्ती भाव जो अपने स्वभाव के कारण ही इन्द्रिय-ग्राह्यता से परे है और इसीलिए सही माने में अभौतिक है भौतिक नहीं। किन्तु जब हम प्रश्न करते हैं कि यह अभौतिक जगत् जिसकी हमारे लिए इन्द्रिय ग्राह्य प्रपचात्मक अभिव्यक्ति यह भौतिक जगत् है कैसे विचारग्राह्य है तो हम अपने आपको उन्हीं कठिनाइयों में एकदम डूबता पाते हैं जिनमें हम सामान्य रूप से तब पड़े थे जब पदार्थ विषयक कल्पना पर हमने विचारविमर्श किया था। लौकिक विचारणा

-
२. तुलना कीजिए, ब्रैंडले लिखित 'अपीयरेंस एण्ड रीयलिटी', ग्रन्थ के अध्याय २२, पृ० २६०-२६७ (प्रथम संस्करण) उन प्रयत्नों की जो कि 'प्राथमिक' गुणों को इस आपेक्षिकता से छुटकारा दिलाने के लिए किए गए, गहरी आलोचना करने की कोई जरूरत नहीं मालूम देती। मूल पाठ में दी गयी युक्ति रंग और बाँस पर जितनी लागू है उतनी ही विस्तार और आकृति पर भी सही बैठती है। यह कथन पक्ष-योषण योग्य ही नहीं, जैसाकि श्री हॉबहाउस करना चाहते हैं कि गुण चाहें वे प्राथमिक हों अथवा द्वितीयक, अपने प्रेक्षण हेतु ही सदा प्रेक्षक इन्द्रिय अथवा अंग पर निर्भर होते हैं, अपने अस्तित्व के लिए यह कथन अनुभूति के उन दो पहलुओं पर निर्भर है जो सदा एक साथ प्रदत्त होते हैं अर्थात् सवेद्य वस्तु के तत् और कि और इस युक्ति पर भी कि एकल समग्र के ये दोनों ही पहलू चूँकि अलग अलग पहचाने जा सकते हैं इसलिए उनमें से एक दूसरे से वस्तुतः पृथक् होकर भी वर्तमान रह सकता है। इसी विधि से और इन्हीं आधारों पर यह निष्कर्ष निकालना तर्कसंगत होगा कि अन्तर्विषयहीन प्रत्यक्षणात्मक दशा का भी अस्तित्व हो सकता है क्योंकि अन्तर्विषय उस रूप में जिस रूप में हम उन्हें जानते हैं, दशा या स्थिति के बिना भी अस्तित्वमय रह सकते हैं।

तथा उस सीमा तक जहाँ तक वह बिना किसी आलोचना के लौकिक विचारणा के अभिमतों को स्वीकार करने को तैयार हैं, विज्ञान भी, अप्रेक्षित 'अव. स्तर' रूप में मौक्तिक जगत् के अप्रपचात्मक आधार के विचार की ओर झुक चुकी है, उसने इस अव स्तर को 'द्रव्य' की संज्ञा दी है और इस नाम के द्वारा मौक्तिक जगत् की व्याख्या अदृश्य अथवा अप्रेक्षित द्रव्य के कारणीय कार्य द्वारा हमारी ज्ञानेन्द्रियों में उत्पादित प्रभाव के रूप में की है। अथवा इसी बात को और भी सही तौर पर कहा जाय तो, हमारी ज्ञानेन्द्रियों के अज्ञात सारभूत अव स्तर पर डाले गये प्रभाव के रूप में। जैसी कि आशा की जा सकती है, अनेक बार इस अव स्तर को मौक्तिक जगत् के उन ज्ञात गुणों के साथ एकरूप या तादात्म्य बतलाने का प्रयत्न किया गया, जो गुण प्रेक्षक इन्द्रियों की परिवर्तमान स्थितियों या दशाओं के साथ साथ बहुत कम परिवर्तनीय, माप और गणना के लिए अपने आप को तुरन्त प्रस्तुत कर देने वाले तथा यान्त्रिक विज्ञान या मशीनी साइन्सों के तथाकथित 'प्राथमिक' गुणों की संज्ञा भी दी गई है। न्यूटन यही आधारस्थिति स्वीकार की है और मुख्यतः लॉक ने भी तथा प्रवानतः उनके ग्रन्थों के प्रभाव से ही वह सामान्य अप्रेक्ष के दिमाग को अधिकतम परिचित प्रणीत होती है। वे असंगतियाँ जिन्हें हमने पहले ही पदार्थ की कल्पना में भी उनी रूप में, जैसा कि यहाँ पूर्वानुमित है, अन्तर्निहित पाया था, किसी भी प्रकार की गंभीर परीक्षा करने पर अपने अस्तित्व से हमें इस तरह अवगत करा देती है, कि यह सिद्धांत विचारों के इतिहास में जेय शारीर गुण वर्मों के अप्रपचात्मक और एकदम अज्ञात अव.स्तर रूपी द्रव्य-विषयक अतिपरिवर्तनवादी दृष्टिकोण की प्रगति पथ के एक अस्थायी विरामस्थल मात्र के रूप में ही नियमित रूप से पाया जाता रहा है।

२—यह अवर अभिमत भी स्पष्टतः उन सभी आपत्तियों का लक्ष्य है जो एक अज्ञात अव स्तर अथवा गुणधर्मों के आलम्ब रूप में पदार्थ की सामान्य कल्पना के विरुद्ध पहले उठाई जा चुकी है। इन आपत्तियों को लेकर ही, द्रव्य की कल्पना के बारे में वर्कले की प्रसिद्ध आलोचना, आग्ल दर्शनशास्त्र के इतिहास में मौक्तिक जगत् के वास्तविक स्वरूप विषयक निर्माणकारी सिद्धान्त की स्थापना का गायद सबसे अधिक मौक्तिक प्रयत्न है—प्रारम्भ होती है। वर्कले ने सबसे पहले द्रव्यात्मक पदार्थ का उस प्रकार का तादात्म्य शरीर के प्राथमिक गुणों के साथ वैठाया जिस प्रकार के तादात्म्य को लॉक आग्लदेग की काल्पनिक विचारणा में पहले ही प्रचलित कर चुका था। उसने प्रेक्षित गुण की प्रेक्षक इन्द्रिय के प्रति नापेक्षता पर जोर देकर यह सिद्ध किया कि उस प्रकार का तादात्म्य ग्राह्य नहीं हो सकता। अपने प्रतिपक्षी को तादात्म्य का इस प्रकार परित्याग कर देने के लिये

मजबूर कर देने के बाद और द्रव्य को भौतिक जगत् का अज्ञात अवस्तर मनवाने के बाद वह समुचित यह सिद्ध करना चाहता कि अद्यस्तर विषयक वह अभिमत न केवल निरर्थक ही है अपितु अवोच्य भी। यह निरर्थक इसलिए है चूँकि हम स्वयं ही इस अवस्तर द्वारा गुणाधर्मों के तथानुमित अपने प्रदत्त आलम्ब्य स्वरूप के बारे में कुछ भी नहीं बता पाते।

भौतिक अथवा द्रव्यात्मक पदार्थ को, एक अर्थहीन कलना होने के कारण इस प्रकार निरस्त करने के बाद भौतिक जगत् की वास्तविकता के रूप में हमारे पास रह गया जाता है ? वर्कले के मतानुसार वास्तविक प्रस्तुतियों के अतिरिक्त अन्य कुछ भी नहीं अथवा 'प्रत्यय' जिनमें प्रेक्षक व्यक्ति शरीरों अथवा पिण्डों के गुणधर्मों के प्रति गजग होता है। प्रेक्षक के लिए पिण्ड अथवा शरीर प्रस्तुतियों का ऐसा ही जादित्व है, और इस रूप में प्रस्तुत होने के अतिरिक्त उनका कोई अस्तित्व ही नहीं। जैसा कि वर्कले को कहना पसन्द है, द्रव्य का अस्तित्व-भार प्रेक्ष्यत्व मात्र है, अर्थात् प्रस्तुत होने का तथ्य। किन्तु जहाँ हमें आशा थी कि वर्कले इस व्यक्तिवादी कथन को स्वीकार कर लेंगे कि पिण्ड 'प्रेक्षक की चैतन्यावस्थाएँ' मात्र है अन्य कुछ नहीं, वहाँ ही उन्हें याद आ जाता है कि इन दोनों ही तथ्यों का कारण उन्हें ढूँढ निकालना है पहले यह कि हम जिसे चाहे उसका प्रेक्षण नहीं कर सकते तथा जहाँ चाहे वहाँ भी नहीं अपितु हमारे प्रेक्षण एक ऐसी कम व्यवस्था का निर्माण करते हैं जो हमारी मर्जी पर निर्भर नहीं होती, दूसरे सामान्य जनमानस में गहराई तक पड़े इस विद्वान का भी हल उन्हें निकालना है कि जब मेरा प्रेक्षण व्यवहित हो जाता है तब वस्तुओं के अस्तित्व का लोप नहीं होता। आशान्त — विरोधी इन तथ्यों के साथ इस सिद्धांत का मेल बैठाने के लिए उन्होंने दार्शनिकों तथा अन्यो की प्रथानुसार, दैवी सहायता का सहारा लिया। प्रेक्षण के अन्तरालों में भी भौतिक जगत् के अनवरत अस्तित्व, उनके व्यवस्थित स्वरूप तथा हमारे नकल्प पर उसकी आशिक अनिमेरता को वह इस प्राकल्पना द्वारा हल कर देते हैं कि ईश्वर हमारे भीतर प्रेक्षण एक निश्चित अथवा स्थिर क्रमानुसार उत्पन्न करता रहता है और जब भौतिक जगत् का मेरे द्वारा होने वाला प्रेक्षण निलम्बित होता है तब ईश्वर ही उसकी प्रस्तुति-व्यवस्था के प्रति सतत जागरूक रहता है। उन भौतिक मत्ताओं के अस्तित्व का कारण बतलाने के लिए जिन्हें कोई मानव व्यक्ति देख या ग्रहण नहीं कर सकता, उपर्युक्त व्याख्या का ही आभार लेना पड़ेगा।^१

-
१. विशेष रूप से देखिए उसके अभिमत का विवृतिमय विवरण और आपत्तियों का विज्ञापन विमर्श 'थी डायलॉग्स बिटवीन् हायलास एण्ड फिलोनस' नामक उसके ग्रन्थ

यह तो पर्याप्त स्पष्ट है कि किसी सगत समग्र में वर्कले के सिद्धांत के दोनों अर्धभाग साथ-साथ सही नहीं बैठेंगे। यदि भौतिक वस्तुओं की समग्र 'अस्ति' उनकी 'प्रेक्ष्यता' मात्र है तो कोई वजह नहीं कि क्यों मैं उनके अस्तित्व को मानूँ। वे केवल इस माने में ही और तब तक ही वर्तमान रहती हैं जब तक कि वे मेरे प्रेक्षणार्थ प्रस्तुत रहती हैं। ऐसे सर्वत्र वर्तमान दैवी प्रेक्षण की जो उन विषयवस्तुओं के प्रति सजग रहता है, जो कि मेरे अपने प्रेक्षण से गायब हो चुकी होती हैं, सारी प्राक्कल्पना इस प्रकार निष्प्रतिफल हो जाती है। वर्कले के सिद्धान्तानुसार आन्तरिक रूप से अलग होने का अलाभत्व भी उसमें पाया जाता है। क्योंकि यदि प्रस्तुतियों को मेरी अनुभूत्यर्थ प्रस्तुत होनेवाली घटना का कारण बतलाने के लिए ईश्वर की सहायता आवश्यक होती तो यह बात साफ नहीं दीखती कि हम क्यों एक ऐसे अन्य दैव की कल्पना न करें जो ईश्वर की अनुभूति हेतु प्रस्तुतियों की शृंखला प्रस्तुत करे और फिर उस दूसरे दैव के लिए तीसरे दैव की और इसी तरह अनेक रूप से आगे भी। दूसरी ओर यदि ईश्वर की अनुभूति को कारण द्वारा उद्भूत न माना जाय तो यह स्पष्ट नहीं होता कि मेरी अपनी अनुभूति को भी पहली ही दफा क्यों न इसी प्रकार अकारणोद्भूत मान लिया जाय और इस प्रकार इस सिद्धांत के मामले में ईश्वर के हस्तक्षेप से क्यों न बच निकला जाय। अतः तब इस सिद्धांत का कि वस्तुओं का अस्ति, उनका प्रेक्ष्यत्व मात्र ही है तर्कसंगत निष्कर्ष या तो स्वार्थित्ववाद हो सकता था जिसके अनुसार अपने स्वतः अस्तित्व के अतिरिक्त मुझे अन्य किसी अस्तित्व का निश्चित ज्ञान नहीं होता अन्य सभी वस्तुयें मेरे अपने अस्तित्व की स्थिति विशेष मात्र हैं अथवा उसके रूपान्तरण मात्र, अथवा ह्यूमीय विचिकित्सावाद जिसके अनुसार मेरा अपना अस्तित्व तथा सारे बाह्य जगत् का भी, क्षणभंगुर मानसिक प्रक्रियाओं का अनुक्रम मात्र है। विलोमत यदि यह विश्वास कर लेने का पर्याप्त कारण मेरे पास हो कि भौतिक जगत् का कोई अंग प्रस्तुति से अधिक भी कुछ है और मेरे प्रेक्षण पर अनिर्भर और कोई अस्तित्व किसी माने में भी यदि है तो उस जगत् के बारे में, बिना किसी विशेष कारण के मुझे यह घोषणा करने का कोई अधिकार नहीं कि वह अस्तित्व केवल प्रेक्ष्यत्व में ही निहित है।

३—तब वर्कले ने क्यों नहीं तथ्यतः स्वार्थित्ववादीय अथवा विचिकित्सावादीय निष्कर्ष को स्वीकार कर लिया? और अन्ततोगत्वा क्यों उसने भौतिक जगत् के अंगों में ऐसे अस्तित्व का अध्याहार किया जो मेरे द्वारा उनकी प्रेक्ष्यता से स्वतंत्र है,

में जो 'प्रिंसिपल्स ऑफ ह्यूमन नालेज' नामक सक्षिप्ततर ग्रन्थ (धारा १ से १३४ तक) का भाष्य है।

और क्यों उसने अपने सिद्धांततन्त्र में इस प्रकार का व्याघात धुसा लिया ? जिन कारणों से वह अवश्य ही प्रभावित हुआ होगा उन्हें जान लेना कुछ कठिन न होगा । सारे ही भौतिक जगत् को यह कह कर टाला नहीं जा सकता कि वह एक व्यक्तिनिष्ठ भ्रम मात्र है क्योंकि उसके कुछ अंग ऐसे हैं जिनका अस्तित्व निःसन्देह मेरी ज्ञानेन्द्रियों द्वारा उनकी प्रेक्ष्यता पर निर्भर नहीं है । ऐसे अंग हैं मेरा अपना पिण्ड शरीर और हमारे साथी व्यक्तियों के शरीर ।

निःसन्देह हमारे साथियों के शरीर, एक दृष्टिकोण से प्रस्तुति के ऐसे जाटिल्य हैं जिनका ग्रहण हम अपनी ज्ञानेन्द्रियों द्वारा करते हैं और उस सीमा तक जैसा कि वर्कले कहते हैं उनका अस्तित्वसार अथवा भावत्व प्रेक्ष्य ही है किन्तु मेरे साथियों के साथ विविध सामाजिक सस्थाओं द्वारा होने वाला सारा सम्पर्क या समागम इस विश्वास पर ही निर्भर है कि प्रस्तुति-सह जाटिल्य अथवा मेरी प्रेक्षणात्मक स्थितियों की विषय-वस्तुओं के रूप में उनके अस्तित्व के अतिरिक्त, मेरे साथियों के शरीर पिण्डों का अस्तित्व अव्यवहृत सबेदना या भावना द्वारा प्रत्यक्षतः अवबोधित उसी प्रकार का अस्तित्व है जिसे मैं अपने शरीर से संपृक्त मानता हूँ । दूसरे शब्दों में सकल क्रियात्मक जीवन ही एक भ्रम मात्र है यदि मेरे साथी मनुष्य भी मेरी ही तरह प्रयोजनात्मक अनुभूति के केन्द्र न हों । मेरे अपने प्रेक्षण से स्वतन्त्र जो अस्तित्व मैं उनमें अध्यादृत करता हूँ, उससे मेरा अभिप्राय ठीक प्रयोज-पर सज्ञाशील जीवात्मक अस्तित्व से है । अतः यदि सारा सामाजिक जीवन ही एक भ्रान्ति अथवा कल्पना मात्र नहीं है तो भौतिक जगत् का मूझसे बाह्य कम से कम एक भाग तो ऐसा है जो जिसकी सत्ता प्रेक्ष्यत्व मात्र नहीं अपितु प्रेक्षकीय अथवा ज्ञानशील है । यदि मेरे साथी मनुष्य प्रस्तुतियों के जाटिल्य से अधिक कुछ है अथवा 'मेरे शिर प्रत्ययों' से अधिक कुछ, तब भौतिक जगत् के कम से कम इस भाग के लिए तो समग्र वास्तविकता का व्यक्तिवाद द्वारा मेरी 'चिंतनता' की स्थितियों में विघटन सिद्ध नहीं होता । इसलिए चरम रूप में व्यक्तिवादी सिद्धान्त का स्वीकरण अथवा परित्यजन, मेरे अपनी भावनाओं और प्रयोजनों से परे की मानवीय भावनाओं तथा प्रयोजनों के स्वतन्त्र अस्तित्व विषयक साक्ष्य के स्वरूप पर निर्भर होगा ।

अपने साथियों से उनके अनुभूतिशील व्यक्ति रूप में इस प्रकार के स्वतन्त्र अस्तित्व का अध्याहार तब किस आधार पर करते हैं ? प्रचलित व्यक्तिवादी व्याख्या-नुसार हमारे सामने एक ऐसा निष्कर्ष है जो मेरे अपने शरीर की इन्द्रिय बोध द्वारा प्रस्तुत सरचना तथा अन्यो के शरीरों की सरचना के दृश्यानुमान पर आधारित है । अन्य व्यक्ति भी मेरे मानसिक जीवन की तरह मानसिक जीवनवन्त हैं, इस निष्कर्ष पर मैं इसलिए पहुँचता हूँ चूँकि उनकी दृश्यवान सरचना मेरी ही जैसी है और इस

निष्कर्ष को और भी अधिक पुष्टि मानवशरीर विषयक शारीरिक तथा शरीर क्रियात्मक ज्ञान की प्रत्येक वृद्धि द्वारा होती रहती है। किन्तु दृश्यानुमान पर आधारित युक्ति होने के कारण इस कथन को कभी भी एक सत्य वैज्ञानिक आगम का दर्जा नहीं मिल सकता और ऐसी मानवीय अनुभूति का जो मेरी अपनी अनुभूति नहीं है अस्तित्व, व्यक्तिवादी के लिए सदा एक सम्भाव्यता मात्र ही रहेगा वह कभी भी निश्चार्थता का रूप धारण नहीं कर सकता।

मुझे पूरा भरोसा है कि यह लोक प्रचलित और ऊपर से युक्तियुक्त प्रतीत होनेवाला दृष्टिकोण परिवर्त्यत असत्य है और यह कि इसका तर्कसंगत परिणाम यह विश्वास कि हमारे साथी मानवों का अस्तित्व मेरे अपने अस्तित्व की अपेक्षा कम असदिग्ध है एक गहरी दार्शनिक मूल है। दृश्यानुमानाधारित युक्ति प्रत्युक्ति मेरी अनुभूति से अतिवाह्य मानवीय अनुभूतिगत विश्वास के लिए कोई पर्याप्त आधार नहीं, यह बात नीचे लिखे प्रतिबन्धों के आधार पर आसानी से जानी जा सकती है। (१) जैसा कि सामान्यतः कहा जाता है अनुमानित निष्कर्ष के दत्तों का वास्तव में कोई अस्तित्व नहीं होता। क्योंकि मैं जिसका प्रेक्षण करता हूँ वह, जैसा कि व्यक्तिवादी का पूर्वानुमान हुआ करता है। मेरा अपना मानसिक जीवन, मेरी अपनी शरीर रचना और मेरे पड़ोसी का शरीरतन्त्र, सब त्रैत नहीं है अपितु द्वैत है यानी मेरा अपना मानसिक जीवन और मेरे पड़ोसी का शरीरतन्त्र। यदि मैं अपने पड़ोसी की अनुभूति की वास्तविकता के विषय में तब तक असदिग्ध नहीं हो पाता जब तक कि उसके शरीरतन्त्र और शरीर-क्रिया की तुलना अपने शरीरतन्त्र और शरीर-क्रिया के साथ नहीं कर लेता तो मुझे कम से कम तब तक तो सन्देह में ही पड़ा रहना पड़ेगा जब तक कि विज्ञान कोई ऐसा यंत्र न बना डाले जिसके द्वारा मैं अपने तन्त्रिका-तन्त्र को देख सकूँ। इस समय उन शर्तों में से जिन पर कि यह दृश्यानुमानी बहस आधारित है। एक शर्त यह भी है कि मेरी अपनी आभ्यन्तरिक गठन को अधिकतर या सगृहीत ही समझा जाय। व्यक्तिवादी की स्थिति को अपवर्तित करके यह कहना कि जब तक विज्ञान हमारे लिए अपने दिमागों को दे सकने के साधन नहीं जुटा देता तब तक हम अपने शरीर-तन्त्र के साथ अपने पड़ोसी के शरीरतन्त्र का साम्यानुमान पूर्वतः ज्ञात उसकी अनुभूति और अपनी अनुभूतियों के साम्य के आधार पर लगायेंगे, सच्चाई से कुछ ही कम होगा।

(२) और यदि इस कठिनाई को किसी तरह पहले ही हल हुआ मान लिया जाय, जैसा कि अनुमानतः भविष्य में होगा ही तो भी इस पूर्वकल्पित साम्यानुमानी निष्कर्ष में एक और भारी दोष रह जायगा। यदि एक बार मुझे इस विश्वास का कि आभ्यन्तर अनुभूति के सादृश्य की प्ररिणति नीतिक रचना सादृश्य में होती है कोई अच्छा आधार मिल जाता है तब किसी विविष्ट मामले में मैं निःसन्देह किसी शरीरतन्त्र के

साथ दूसरे शरीरतन्त्र के रचना सादृश्य की मात्रा को तदनु रूप आभ्यन्तर अनुभूतियों के तन्मात्र सादृश्य का अनुमान लगा सकने का पर्याप्त कारण मान सकता हूँ। किन्तु यह सामान्य नियम स्वयं किस आधार पर खड़ा है? स्पष्ट है, यदि मेरी अपनी आभ्यन्तर अनुभूति ही मूलतः मुझे ज्ञात एकमात्र अनुभूति हो तो मेरे पास इस बात का निर्णय कर सकने के कोई साधन नहीं कि मेरे शरीरतन्त्र की तथा आपके शरीर की बाह्य सदृशता कोई ऐसा कारण प्रस्तुत करती है या नहीं जिसके आधार पर यह कहा जा सके कि आपकी आभ्यन्तर अनुभूति भी मेरी आभ्यन्तर अनुभूति जैसी है या नहीं। किसी खास मामले में यदि साम्यानुमान पर आधारित निष्कर्ष का कोई मूल्य होता है तो मुझे पहले ही स्वतन्त्र रूप से यह ज्ञान लेना आवश्यक है कि बाह्य आकृति का साम्य और आभ्यन्तर अनुभूति का साम्य दोनों ही कम से कम कुछ मामलों में तो सहयोगी होते ही हैं। उस विधि के विषय में जिसके अनुसार हम अपने साथियों में वास्तविक अस्तित्व का अध्याहार करने को तत्पर हो जाते हैं, व्यक्तिवादियों के प्रचलित विवरण का औचित्य केवल इसी कारण है कि वे इस महत्वपूर्ण विचार बिन्दु की ओर से चुपचाप अनभिज्ञ बने रहते हैं।

तब अपनी अनुभूति से बाह्य प्रयोजन-पर, सर्वदनशील अनुभूति के अस्तित्व का वास्तविक ज्ञान प्राप्त करने का क्या तरीका हो सकता है उत्तर स्पष्ट है। उसके जानने का वही तरीका है जिस तरीके से या प्रक्रिया द्वारा हम अपने बारे में स्पष्ट चेतनता प्राप्त करते हैं। व्यक्तिनिष्ठ मनोविज्ञान की विशुद्ध और सारी मूल है यह मान लेना कि किसी न किसी रूप में अनुभूति केन्द्र रूपी मेरे अपने अस्तित्व का तथ्य एक आदिकालीन ईश्वरप्रदत्त ज्ञान है। अपने प्रयोजनों को कार्यरूप में विनियुक्त करने की प्रक्रिया द्वारा ही हम उन्हें अपने प्रयोजन के रूप में, अपने जीवन के अर्थरूप में और अपनी विश्वविषयक वाञ्छा के रहस्य के रूप में, जान पाते हैं और समाज में अपने अस्तित्व के तथ्य से लेकर प्रयोजन के सम्पादनार्थ अथवा किसी वाञ्छा की पूर्ति हेतु उठाये गये प्रत्येक पग में हमारे प्रयोजन-पर कार्यों का हमारे सामाजिक समग्र के अन्य अंगों के कार्यों के साथ समजन शामिल रहता है। अपने उद्देश्यों की पूर्ति हेतु आपको अपने साथियों के अशत सहायी और अशत व्याघाती उद्देश्यों का भी ध्यान रखना ठीक उसी प्रकार आवश्यक होता है जिस प्रकार कि स्वयं अपने उद्देश्यों का। आप उनमें से किसी एक का ज्ञान बिना उसी रास्ते से गये और बिना उतनी ही मात्रा तक ज्ञान प्राप्त किए जितना कि दूसरे का है, को प्राप्त नहीं कर सकते। ठीक इसी कारण कि चूँकि हमारे जीवन और प्रयोजन स्वतः पूर्ण, स्वतः व्यापक समग्र नहीं समभवत अपने निकट साथियों का अर्थ जानने तक ही सीमित रहने के अतिरिक्त स्वयं अपना अर्थ नहीं जान सकते। मेरे साथ सामाजिकतया सम्बद्ध मेरे जैसे ही जीवों के लक्ष्यों और प्रयोजनों द्वारा अनुकूलित लक्ष्यों और प्रयोजनों से युक्त जीव के रूप में

मेरे आत्मविषयक ज्ञान के बिना आत्मज्ञान शब्द एक थोथा और निरर्थक शब्द है। जनार्जन मे अनुकरण का जो स्थान है उसके आधुनिक मनोवैज्ञानिक अध्ययनों से यह निष्कर्ष स्पष्टरूपेण और भी अधिक स्पष्ट हो जायगा क्योंकि उन अध्ययनों से यह बात सामने आती है कि बहुत बड़ी सीमा तक बच्चा पहले स्वयं बिना कुछ जाने निरुद्देश्य रूप में दूसरो के सार्थक और सप्रयोजन कार्यों की पुनरावृत्ति करने के वाद ही स्वयं चेतन सार्थकतायुक्त व्यवहार करने लगता है। ज्यादातर पहले यह सीख लेने के वाद ही कि किसी शब्द का उच्चारण करने से अन्य लोगों का क्या आशय हुआ करता है। अथवा वे क्या काम करते हैं, बच्चा उसी शब्द के प्रयोग अथवा उसी काम को करने कराने विषयक अपने अर्थ को जानने लगता है। अतः हम भरोसे के साथ कह सकते हैं कि ऐसी प्रयोजन-पर और सार्थक अनुमृति की जो मेरी अपनी अनुमृति नहीं है, वास्तविकता उसी प्रकार से प्रत्यक्षतः निश्चित होती है जिस प्रकार कि मेरी अपनी अनुमृति की वास्तविकता और यह कि दोनों ही वास्तविकताओं का ज्ञान अनिवार्यतः मेरे अपने ही लक्ष्यों और हितों की स्पष्ट अन्तर्दर्शन प्राप्त करने की प्रक्रिया के समय ही, हमें एक साथ मिल जाया करता है। मेरे साथियों की आम्हन्तरानुमृति उसी मात्रा में असंदिग्धतया वास्तविक होती है जिस मात्रा में मेरी अपनी क्योंकि मेरे अपने प्रयोजन-पर जीवन का अस्तित्व मात्र ही, उनके जीवन के उत्तम अस्तित्व के बिना अर्थहीन है।^१

४—विगत धारा द्वारा प्राप्त निष्कर्षों का अब हम 'भौतिक जगत् के स्वतन्त्र अस्तित्व' नामक सामान्य प्रश्न के विषय में विनियोग कर सकते हैं। ऐसा करने पर हमें श्रेष्ठतम श्रेणी के महत्व के दो परिणाम दृष्टिगोचर होते हैं। (१) चूंकि अब हमें मालूम हो गया है कि उस जगत् का कम से कम एक भाग अर्थात् हमारे साथियों के शरीर,

१. विवाद विषयक इस धारा की पूर्णतर व्याख्या के लिए रॉयस लिखित 'स्टडीज इन गुड एण्ड ईविल' ग्रन्थ का 'नेचर कांशसेनेस एण्ड सेल्फ कांशसेनेस' नामक निबन्ध देखिए। उस निबन्ध से इस अध्याय भर के लिए पर्याप्त सहायता ली है साथ ही 'इण्टरनेशनल जर्नल' के अक्टूबर १९०२ के अंक में प्रकाशित 'माइण्ड एण्ड नेचर' शीर्षक निबन्ध में उल्लिखित तथा कथित साम्यानुमानी निष्कर्ष से निकटतया सम्बद्ध युक्तियों की विशुद्ध आलोचना के लिए भी मैं उस निबन्ध का आभारी हूँ। रॉयस लिखित इसी प्रकार की संक्षिप्ततर आलोचना को जो 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इंडिविजुअल,' सेकेंड सीरीज, के 'फिजिकल एण्ड सोशल रीयलिटी' नामक चौथे लेख के पृष्ठ १७० पर दी गयी है, उपर्युक्त लेख लिखते समय देख सकने का अवसर मुझे नहीं मिला। अनुकरण संबंधी संपूर्ण विषयार्थ विशेषतः देखिए प्रोफेसर बाल्डविन लिखित 'मेन्टल डेवलपमेन्ट इन दि चाइल्ड एण्ड दि रेस'।

हमारी अपनी अनुभूति की प्रस्तुतियों के जाटिल्य मात्र नहीं है अपितु अनुभवकृत् रूपेण स्वयं उनका भी तद्वधिक अस्तित्व है और हमारी अनुभूति में वस्तुतः प्रस्तुत होने के अतिरिक्त उनके 'स्वतन्त्र' अस्तित्व का जहाँ तक सम्बन्ध है वहाँ तक भौतिकजगत् के अपने वेदनाशील गुणधर्मों के लिए, हमारे हेतु हुई प्रस्तुतियों पर निर्भर होने के तथ्य से अव और यह नतीजा नहीं निकाला जा सकता कि उसका अपना कोई अस्तित्व ही नहीं। यदि उस जगत् के किसी एक भाग के विषय में जो प्रस्तुत होने की दशा में ठीक उसी श्रेणी का होता है जैसा कि उस जगत् के शेष भाग और तत्सदृश ही अपने वेदनाशील गुणधर्मार्थ प्रस्तुति निर्भर भी, निश्चित रूप से यह ज्ञात हो कि वह प्रस्तुति जाटिल्य से अधिक कोई वस्तु है तो यही बात अन्य भागों के बारे में भी सत्य तो कम से कम हो सकती है। बिना किसी प्रमाण के अब हम भौतिक जगत् के किसी भाग के बारे में यह नहीं कह सकते कि उसकी सत्ता प्रेक्ष्यमात्र है।

हम एक कदम और आगे बढ़ सकते हैं यह नहीं हो सकता कि भौतिक जगत् के अन्य भागों की वास्तविकता हमारे ऐन्द्रिय-प्रेक्षणार्थ प्रस्तुत होने के अतिरिक्त और अधिक कुछ न हो अपितु उसमें उसका होना आवश्यक है। यतः (अ) हमें अपने क्रियात्मक उद्देश्यों की प्राप्ति हेतु अपने भौतिक अथवा द्रव्यात्मक पर्यावरण सम्बन्धी कारकों का ध्यान रखना ठीक उसी तरह जरूरी है जिस तरह सामाजिक पर्यावरण के निर्माण के अपने से अतिरिक्त प्रयोजन-पर व्यवहार का ध्यान रखना जरूरी होता है। हमारे अपने आभ्यन्तर जीवन की जिस तरह कि प्रयोजन-पर मानव जीवन के विस्तृततर समग्र के भाग मात्र होने के अतिरिक्त कोई सगत सार्थकता नहीं होती उसी तरह लक्ष्य सिद्धि की ओर प्रेरणमाण सार्थक आचरण की व्यवस्था रूप इस मानव समाज का अर्थ भी उसके अमानवीय घोरों तथा परिस्थितियों का ख्याल रखे बिना समझ में नहीं आ सकता। मेरी अपनी अनुभूति को समझ सकने के लिए मुझे उस सामाजिक समग्र के, जिसका मैं एक अंग हूँ, लक्ष्यों, आदर्शों, विश्वासों आदि का हवाला सामने रखना जरूरी होगा और इन लक्ष्यों आदि को समझने के लिए भौगोलिक, जलवायविक, आर्थिक तथा अन्य परिस्थितियों का हवाला लेना फिर जरूरी होगा। इस प्रकार न केवल भौतिक जगत् के विस्तृत रूप के लिए ही अपितु उसके उस विशिष्ट भाग के लिए भी जो मेरे साथियों के पिण्ड शरीरों से निर्मित है, यह कहना सही होगा कि उसके अस्तित्व का अर्थ उसकी प्रस्तुति मात्र से कही बहुत ज्यादा है। यदि मैं एक वास्तविक सत्ता हूँ तो अपेक्षित भौतिक अस्तित्व भी अवश्य वास्तविक होगा क्योंकि उसके हवाले के बिना मेरा आभ्यन्तर जीवन बोधगम्य नहीं हो सकता।

(ब) मानव जीवन उत्क्रान्ति तथा विकासवर्षिणी एक विशाल व्यवस्था का अंग है यह निष्कर्ष विविध विज्ञानों द्वारा प्रस्तुत प्रमाण साक्ष्य से और भी अधिक

पुष्ट हो जाता है। यदि किसी सम्बद्ध ऐतिहासिक विकास का एक भाग प्रस्तुति-जाटिल्य से कुछ और अधिक वस्तु है तो उस विकास का अन्य स्थिति श्रेणियाँ सम्भवतः प्रस्तुति-जाटिल्य मात्र नहीं हो सकती। किसी ऐसे 'आदर्शवाद' के विरुद्ध, जो अपने आपको किसी कम सदिग्ध नाम से जाहिर करनेवाला व्यक्तिवाद अथवा प्रस्तुतिकरणावाद मात्र ही है, यह कहना कि उसके कारण उत्क्रान्ति या विकास घटकर एक स्वप्नमात्र ही रह जाता है और इसीलिए वह अवश्य ही असत्य होगी।^१ एक गहरी और उचित युक्ति होगी।

तब समग्र भौतिक जगत के विषय में यह बात सही नहीं हो सकती कि मेरी इन्द्रियो के लिए प्रस्तुत हो सकने के तथ्य के अतिरिक्त उसकी अन्य कोई सत्ता ही नहीं है। उसमें वर्तमान ऐसे तत्वों को, जो उपर्युक्त प्रकार से प्रस्तुत नहीं हुए, फिर भी कोई सत्ता इसलिए होना ही चाहिए चूँकि मेरे अपने 'व्यक्तिनिष्ठ' लक्ष्यों की सिद्धि के लिए भौतिक शक्त के रूप में उनकी सत्ता का उरीकरण मेरे अपने आभ्यन्तर जीवन के लिए वांछित होता है। जैसा कि विभ्रम, 'अनुभावन' और व्यक्तिनिष्ठ संवेदन के तथ्यों से प्रकट होता है कि भौतिक जगत् में जो कुछ हमें तत्त्व अथवा अग्ररूप में भासता है, कदाचित् इस भासमानता विषयक तथ्य के अतिरिक्त उसकी अपनी कोई सत्ता ही न हो सकती हो, ऐसी अन्तर्वस्तुएं प्रस्तुत हो सकती हैं, जिनके विषय में सही तौर पर कहा जा सके कि उनकी सत्ता उनकी प्रेक्ष्यता ही है। अन्य तत्सम भ्रान्तिमूलक प्रस्तुतियों से इन विभ्रमजन्य प्रस्तुतियों को पृथक् कर सकने की सम्भाव्यता मात्र ही यह सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है कि यह बात समग्र भौतिक जगत् के विषय में सत्य नहीं हो सकती। ऐसा कहना इसी लिए सही है क्योंकि भौतिक अस्तित्व सामान्यरूपेण सामूहिक विभ्रम से अधिक कुछ है और मनोविज्ञानानुसार हम इस प्रकार के विभ्रमों का घटित होना स्वीकार कर सकते हैं। जैसा कि पहले ही बताया जा चुका है कि भौतिक जगत् के किसी असमान तथ्य को प्रस्तुति मात्रातिरिक्त अन्य किसी सत्ता से रहित कहकर आप तब तक निष्कासित नहीं कर सकते जब तक कि किसी विशिष्ट मामले के हालात पर आधारित इस निष्कर्ष के लिए कोई विशिष्ट कारण प्रस्तुत न कर सकते हों।

(२) हमारे पहले वाले निष्कर्ष का दूसरा महत्वपूर्ण परिणाम यह है, कि अब हम समझ गये हैं कि, अपने साथी मनुष्यों के निर्णायक मामले में अपनी ज्ञानेन्द्रियों के प्रति प्रस्तुतिपरक तथ्य से स्वतंत्र किसी अस्तित्व की परिपुष्टि का वास्तविक अर्थ क्या

१. अपनी 'बाह्य सत्ता' में मेरे संकल्प के एक विव्वासोत्पादक कारक के रूप में भौतिक जगत की 'आंशिक अनिर्भरता या स्वतंत्रता' की सार्यकता के अध्ययनार्थ देखिए स्टाउट लिखित 'मैन्युअल ऑफ साइकालॉजी', पुस्तक ३, भाग २, अध्याय १-२ में 'दि पर्सपेक्शन ऑफ एक्स्टर्नल रीयलिटी'।

था। उसके 'अनिर्भर' अथवा स्वतंत्र 'अस्तित्व' के माने थे अनुभूति केन्द्ररूपेण उसका अस्तित्व यानी सर्वेदनशील प्रयोजनपर जीवरूपेण उसके अस्तित्व। इस प्रकार अनिर्भर अथवा 'स्वतंत्र' सत्ता की समग्र कल्पना ही मूलरूपेण सामाजिक थी। यह भी देख चुके हैं कि जिन आधारों पर शेष भौतिक जगत् में स्वतंत्र या अनिर्भर अस्तित्व का अध्याहार आवश्यक हो जाता है वे आधार सारतः वे ही हैं जिनके कारण हमने अपने साथी मानवों के 'अनिर्भर' स्वतंत्र अस्तित्व का दावा किया था। तब यह बात एकस्व प्रतीत होती है कि 'अनिर्भर' अथवा 'स्वतंत्र' अस्तित्व का दोनों ही मामलों में एक ही सामान्य अभिप्राय अवश्य है। उसका अभिप्राय केवल सर्वेदनशील प्रयोजन-पर अनुभूति केन्द्रों का अस्तित्व ही हो सकता है और यही होना आवश्यक भी है। यदि हम इस बात को गंभीरतापूर्वक मानना चाहते हैं कि हमारी अपनी तथा हमारे साथी अन्य व्यक्तियों की सत्ता के समान ही भौतिक जगत् की सत्ता भी प्रेक्ष्यत्व मात्र नहीं है तब हमें यह भी मानना पड़ेगा कि वह सत्ता प्रेक्षणशील अथवा सर्वेदनशील भी है। भौतिक प्रकृति रूपेण जो कुछ हमारे इन्द्रिय प्रेक्षण द्वारा भासता है उसे ज्ञानवान् अनुभावक जीवों अथवा सत्ताओं का समुदाय अथवा ऐसे समुदायों का जाटिल्य ही होना चाहिए और इस भासमानता के पीछे वर्तमान सत्ता या वास्तविकता उसी सामान्य शैली की होनी चाहिए, जिस शैली की वास्तविकता के इन्हीं कारणोंवश ऐसी उन भासमानताओं के पीछे होने का दावा हम करते हैं जिन्हें हम अपने साथियों के पिण्ड शरीर कहते हैं।

यह निष्कर्ष इसलिए ही किसी भी मात्रा में भी अवैध नहीं हो जाता चूँकि हम यह नहीं बता पाते कि ऐसी ज्ञानशील अनुभूति की, जो भौतिक जगत् के उस भाग के अनुरूप है जो हमारे निकटवर्ती मानव तथा पाशव सहजातों के सर्वांग वृत्त से बाहर का भाग है—विशिष्ट जातियाँ विशेषतः कौन सी हैं। जिसे हम साधारणतया 'अज्ञेय' प्रकृति के नाम से पुकारते हैं, उसकी सर्वेदनशीलता और प्रयोजन के विशिष्ट रूपों को पहचान पाने की हमारी असफलता के माने आवश्यकरूपेण अब इससे अधिक नहीं हो सकते कि यहाँ हम अनुभूति की ऐसी किस्मों पर विचार कर रहे हैं जो निश्चयार्थ हमारी अपनी अनुभूतियों से बहुत अधिक दूरस्थ हैं। प्रकृति के इतने बड़े अंश के भासमान मृतत्व तथा प्रयोजनहीनता पर पर्याप्त प्रकाश पड़ सकता है यदि उसकी तुलना ऐसी भाषा में लिखे गये लेख की अर्थहीनता से की जाय जिससे हम व्यक्तिगत रूप में अनभिज्ञ हैं। प्रकृति का बहुत बड़ा भाग अनुमानतः हमें इसी प्रकार जीवनरहित तथा प्रयोजनहीन प्रतीत

१. इस सारे विवाद-विमर्श के बीच वास्तविकता या सत्ता की मात्रा विषयक सिद्धांत को सदा ध्यान में रखना होगा। वह सत्ता जिसका यह भौतिक जगत प्रपंच है स्वयं किसी उच्चतर सत्ता का प्रपंच हो सकती है।

होता है जिस प्रकार कि किसी विद्वेगी का व्याख्यान किसी ऐसे गवार को जो अपनी माया के अतिरिक्त और कोई माया नहीं जानता, निरर्थक वक्तावस प्रतीत होता है ।

काल्पनिक अटकलों के मनमाने उपयोग द्वारा इन प्रत्ययों की ओर भी विगड् रूप में विकसित करना आसान तो होगा पर अपेक्षाधिक भी । इसमें जो जीवन्त नियम अध्यात है उस पर हम पहले ही जोर दे चुके हैं और वह यह है कि इन्द्रिय ज्ञानानपेक्ष अस्तित्व का एक ही वोवगम्य अर्थ हुआ करता है अतः उसका वही एक अर्थ होना तब आवश्यक है जब कभी हमने प्रेक्षित-भौतिक जगत् के किसी भाग में ऐसी सत्ता या वास्तविकता का अध्याहार करने के लिए जो अपनी प्रेक्षितव्यता के तथ्य मात्र का अतिक्रमण करती हो, नजबूत हो। यह दावा करने के कि भौतिक जगत्, अपने प्रेक्षित गुणों के लिए, विगेष प्रकार की ज्ञानेन्द्रियों से युक्त प्रेक्षक की उपस्थिति पर निर्भर होते हुए भी, अपने अस्तित्व हेतु इस प्रकार के किसी सम्बन्ध पर विलकुल भी निर्भर नहीं होता, यदि इस दावे का जो निश्चित अर्थ है तो, हमारे लिए यही माने हो सकते हैं कि वह जगत् ऐसी जैव व्यवस्थाओं अथवा जव व्यवस्था जाटिल्यों का जिनकी अनुभूति उसी सामान्य प्रकार से ज्ञानगील सवेदनगील और प्रयोजन पर होती है जैसी कि हमारी और जो अनुमानतः स्पष्टता की उस मात्रा के मामले में अनन्तरूपेण विविध हुआ करते हैं—जिसके अनुसार वे स्वयं अपने व्यक्तिनिष्ठ उद्देश्यों और हितों तथा उन हितों के विभिन्न रूपों को पहचाना करते हैं । प्रपची अथवा हमारी विभिन्न ज्ञानेन्द्रियों को प्रतीतमान एक आभास है ।

५—हम इस अध्याय की समाप्ति ऐसे कुछ निष्कर्षों के साथ कर सकते हैं जो इस सिद्धांत को स्वीकार कर लेने से स्वभावतः प्राप्त होते हैं (१) यह स्पष्ट है कि भौतिक जगत् के अस्तित्व की 'स्वतंत्रता' में क्या क्या निहित है इस बात के विश्लेषण का परिणाम वास्तविकता या सत्ता की सामान्य संरचना विषयक हमारे पहले वाले निष्कर्षों से मिलता जुलता ही है । यतः अपने पिछले खंड में हमने देखा था कि, न केवल यही मान लेना जरूरी हो गया था कि समग्र रूपेण वास्तविकता एक एकल व्यष्ट अनुभूति रूप ही है अपितु यह भी हमने मानना पड़ा था कि वह ऐसे अगोपांगो अथवा कारकतत्वों से मिलकर बनी होती है जो स्वयं भी व्यष्टता की विविध मात्राओं की सवेदनगील अनुभूतियाँ होती हैं । और वस्तु के एकत्व विषयक विचार-विनिर्वा ने यह मान लेने का कारण हमें मिला था कि सवेदनात्मक अनुभूति के अतिरिक्त अन्य कुछ व्यक्तिगत अथवा व्यष्ट नहीं हो सकता । इस प्रकार हमने खूब दिलजमई पहले ही कर ली थी कि मानव प्रेक्षकों द्वारा इकाइयों के रूप में प्रयुक्त होते समय उनकी सुविधा हेतु स्वेच्छ रूपेण एकत्रित किए गए प्रस्तुति-जाटिल्यों से अधिक यदि कुछ वस्तुएँ इस जगत् में हैं तो उन वस्तुओं का किसी न किसी प्रकार के विषय या व्यक्ति की सवेदनात्मक

अनुभूतियाँ ही होना आवश्यक है। भौतिक जगत् वस्तुतः विचार द्वारा अब हमने यह निष्कर्ष निकाला है कि तथ्यरूपेण वह इस प्रकार की वस्तुओं से ही बना है। और इस प्रकार हमारा निष्कर्ष, पहले ही से सही ठहराये जा चुके इस परिणाम के कि वही वस्तु वास्तविक अथवा सत्तावान् या सत हो सकती है जो किसी न किसी मात्रा में सही तौर पर व्यष्ट हो—भौतिक अस्तित्व पर किये गये तार्किक विनियोग का नियम कहा जा सकता है।

भौतिक प्रकृति के गतिक्रम की व्याख्या करने के तत्त्वमीमांसीय प्रयत्न के इस परिणाम के विरोध में वर्णनात्मक विज्ञान के विधितत्र लगातार और सगत अनुसरण द्वारा अनिवार्यतः प्राप्य परिणाम को प्रस्तुत करना रोचक होगा। वर्णनात्मक विज्ञान का समग्र विधितत्र इस बात पर ही निर्भर है कि हम, कुछ प्रयोजनों के लिए, उस समस्या को जिसमें भौतिक जगत् की वास्तविकता निहित है ताक में उठाकर रख देने को हम तैयार हो जाय और अपना सारा ध्यान पर्याप्तरूपेण तथा प्राक्कल्पनाओं का ज्यादा बचाव करते हुए इस बात का वर्णन करने के काम पर केन्द्रित कर दें कि प्रस्तुत अन्तर्वस्तुओं की वह व्यवस्था कैसी है जिसमें वह जगत् अपने आपको हमारी इन्द्रियों के सामने अनावृत अथवा प्रकट करता है। क्योंकि विशुद्ध वर्णनात्मक कार्यों के लिए, भौतिक जगत् विषयक हमारा एकमात्र उद्देश्य यही होता है कि हम पता लगायें कि अनुक्रम के किन नियमों के अनुसार हमारे लिए प्रस्तुत कोई अन्तर्वस्तु दूसरी अन्तर्वस्तु का अनुगमन करती है। अतः प्रस्तुत अन्तर्वस्तुओं के पारस्परिक सम्बन्ध विषयक नियमों की स्थापना किए जा सकते हैं वहाँ तक विशुद्ध वैज्ञानिक प्रयोजन को इससे कोई मतलब नहीं कि हम उस वास्तविकता या सत्ता की कल्पना कैसे करते हैं जिस पर उपर्युक्त प्रस्तुति अनुक्रम आधारित है अथवा जो इस अनुक्रम का मूलाधार है। चाहे हम उसे परिमित विषयों की व्यवस्था रूप में ले अथवा किसी व्यक्तिक देवता की इच्छा के रूप में या प्राथमिक गुणों के जाटिल्य के रूप में अथवा किसी अज्ञात अधस्तार के रूप में या फिर इस विषय में कोई वहस करने से ही इनकार कर दें, पर उस समय तक जब तक कि हमारा एकमात्र उद्देश्य अपने लिए प्रस्तुत किए गए ज्ञानेन्द्रिय विषयों के अनुक्रम को गणनीयता-परक नियमों द्वारा नियन्त्रित रूप में प्रस्तुत करना ही रहेगा तब तक परिणाम एक से ही रहेंगे। विज्ञान इस प्रपचात्मक व्यवस्था अथवा जगत् की पृष्ठवर्तिनी वास्तविकता या सत्ता की समस्त तत्त्वमीमांसीय व्याख्याओं की कोई परवाह किए बिना अपने रास्ते चलता चला जा सकता है।

घटनाओं के अनुक्रम प्रपच के मूलाधारों के विषय में जाँच किए बिना ही केवल उनके वर्णन मात्र ही समस्या में मग्न रहने का तार्किक परिणाम यही होगा कि जितनी ही अधिक सही तौर पर यह काम किया जायगा उतनी ही अधिक पूर्णरूप से भौतिक जगत्

की विज्ञान द्वारा वर्णित व्यष्टता लोप होती चली जायगी । दैनंदिनीय विचारानुसार भौतिक जगत् ऐसी अन्योन्य क्रियापरक वस्तुओं का घर है जिसमें से प्रत्येक वस्तु एक अनन्य व्यष्टि है, किन्तु प्रचलित विज्ञान, भौतिक जगत् के विभिन्न तत्वों के एक ही तरह पर काम करते रहने की बात पर अड़े रह कर इस भासमान व्यष्टता का अपरिवर्ज्यतया एकदम विघटित कर डालता है । अधिक परिचित आणविक सिद्धांतों के अनुसार, विभिन्न तत्वों के विभिन्न अणुओं के व्यवहार की भिन्नताएँ, यद्यपि अब भी अन्तिम-निर्णीत समझी जाती हैं तो भी किसी एक तत्व के सभी अणुओं को सामान्य-तया एक दूसरे की ऐसी सही प्रतिमूर्ति माना जाता है जो व्यवहार विषयक अनन्य व्यष्टता से एकदम विरहित है । समसामयिक विज्ञान के उन प्रयत्नों में, जो वह परमाणुवाद के पीछे जाकर समस्त भौतिक अस्तित्व को पूर्णतया समांग माध्यमवर्तिनी गतियों के रूप में विघटित करने के लिए किया करता है हमें उसकी वर्णनात्मक अभिरुचि के एकात्मतया अंगीकरण के और भी अधिक परिवर्तनवादी परिणाम दिखाई पड़ते हैं । यहाँ आकर व्यष्टता एकदम लुप्त हो जाती है वह केवल उस हद तक ही बाकी रह जाती है जहाँ तक कि किसी पूर्णतया समांग माध्यमवर्तिनी गति का प्रवर्तन चरम ऐसी अव्याख्येयता बना रहता है जिसे तथ्यरूपेण स्वीकार तो करना पड़ता है पर जिसका मेल उन सैद्धांतिक पूर्वानुमानों के साथ नहीं बैठता या सकता जिनके कारण अनुमति माध्यम की समागता का आग्रह करना जरूरी हो जाता है ।

इस प्रकार धीरे-धीरे करके व्यष्टता को भौतिक जगत् की प्रक्रियाओं के वैज्ञानिक वर्णन से निकाल बाहर करने के तार्किक कारण अब स्पष्ट हो गये होंगे । यदि सारी व्यष्टता अनुभूतिगत व्यष्ट विषयों या व्यक्तियों की ही व्यष्टता है तो यह स्पष्ट है कि भौतिक जगद्विषयक तत्वमीमासीय आधार के प्रश्न की उपेक्षा द्वारा हमने पहले ही सिद्धांतरूपेण उस सब को ही अपने दृष्टि क्षेत्र में शामिल नहीं किया जिसके कारण उसे व्यष्टता प्राप्त होती है । भौतिक जगत् की प्रपचात्मक अन्तर्वस्तुओं से अनन्यरूपेण काम लेने की हमारी प्रक्रिया जितनी ही अधिक तर्कपूर्ण होगी उतनी ही कम गुजायश उसके भीतर व्यष्टता विषयक तत्व के किसी अस्तित्व को स्वीकार करने की हमारे लिए रह जायगी । इस प्रपचात्मकता को तर्कसंगत विवृति देने के प्रयोजन में केवल सामान्य शब्दों में ही उसका वर्णन कर देना ही शामिल है । वास्तविक सत्ता या अस्तित्व की व्यष्टता का सिद्धांत तो तभी एक बार फिर अपने पूरे रूप में हमारे सामने आ सकता है जब तत्वमीमासा शास्त्र में हम प्रपचात्मकता के वर्णन को बदलकर उसकी व्याख्या इन्द्रियगोचर चरमतर वास्तविकता के रूप में प्रस्तुत करने का प्रयत्न करें ।

(२) उसके आधार को लेकर की गयी अस्तित्व की विवृति की सारी व्याख्या

के विषय में जो कुछ पहले कहा जा चुका है भौतिक जगत् की व्याख्या के बारे में भी उसी को दोहरा देना शायद इस जगह जरूरी है। हमें पहले ही से यह मान लेने की जरूरत नहीं कि क्रियात्मक अथवा वैज्ञानिक प्रयोजनार्थ वस्तुओं के बीच सुविधाजनक विभेद करने की जो सरणियाँ हमने अपना ली हैं वे उन अधिक महत्वपूर्ण विभेदों के अनुरूप हैं जो उन विभिन्न व्यष्टि अनुभूति विषयों के बीच खड़े कर दिए गए हैं जिन्हें भौतिक जगत् के प्रपची स्वरूप के धीतक वास्तविकता अस्तित्वों के रूप में मानने के लिए हमारे पास कारण मौजूद है। उदाहरण रूपेण, यह ऐसी ही एक गलती है जिसके कारण भौतिक पदार्थ की प्राणवत्ता विषयक विश्वस्त सिद्धांत प्रत्येक रासायनिक अणु परमाणु में 'आत्मा' का होना मानते हैं। हमें यह बात याद रखना चाहिए कि विवरणात्मक विज्ञान द्वारा स्वीकृत वस्तु विषयक बहुत से विभेद ऐसे विषयात्मक सीमाकन मात्र हो सकते हैं जो हमारे अपने विशिष्ट प्रयोजनों के लिए सुविधाजनक होते हुए भी भौतिक जगत् की वास्तविकताओं के स्वरूप पर आधारित किन्हीं मौलिकता विभेदों के सम्मत अनुरूप नहीं होते। प्रकृति को अपनी ज्ञानेन्द्रियों के लिए प्रस्तुत, सबेदी व्यष्टि की क्रम व्यवस्था की अभिव्यक्ति के रूप में देखने के हमारे अभिमत से यह परिणाम जरा भी नहीं निकलता कि उन व्यष्टियों के बीच के संबंधों का हमारी विभिन्न वैज्ञानिक प्राक्कल्पनाओं द्वारा निर्मित भौतिक जगत् के विभिन्न कारकों के पारस्परिक सम्बन्ध पर्याप्त प्रतिनिधित्व नहीं करते।

इसी लिए, उदाहरणतः हमारे अपने आत्म-ज्ञान तथा हमारे साथी व्यक्तियों के ज्ञान से मालूम होता है कि किसी न किसी माने में एक एकल अनुभूति ऐसी मौजूद है जो भौतिक विज्ञान के मतानुसार मानवीय तन्त्रिका-तंत्र के प्रभावी केन्द्रभूत तत्वों के असीम जाटिल्य के अनुरूप है। मानवीय अनुभूति के भीतर जाकर प्रत्यक्ष देखनेवाले हमारे अन्तर्दर्शन के अलावा भी, अगर हम मानवीय तन्त्रिका-तंत्र के बारे में उतना ही जानते होते जितना कि अर्जैव प्रकृति के भाग मात्र को तो भी हम यह बात न तय कर पाते कि यह विशिष्ट जाटिल्य किसी व्यष्टि अनुभूति से इस प्रकार सम्बद्ध है। सामान्यतः हमें यह मान लेना पड़ता है कि भौतिक प्रकृति के उस छोटे से भाग को छोड़ कर जिसमें हमें अपनी अनुभूति से खासतौर पर किसी मिलती जुलती प्रकार की प्रयोजन-पर अनुभूति का प्रत्यक्ष दर्शन होता रहता है, हम जरा से भी भरोसे के साथ यह बिल्कुल नहीं कह सकते कि प्रकृति का गठन कैसे हुआ और उसके कौन से भाग व्यष्टि अनुभूति हेतु 'ऐन्द्रिय' 'इन्द्रियगम्य' है। 'अध्यात्मवाद' तथा ऐसे ही अन्य अन्धविश्वासों के हित में भौतिक जगत् के अर्थ विषयक सामान्य सिद्धांत के दुरुपयोग को बचाने के लिए उपर्युक्त चेतावनी को हमें लगातार ध्यान में रखना होगा। वह चेतावनी जरूरत से ज्यादा जल्दबाजी करनेवाले शैलिंग और हेगल जैसे उन प्रकृति विषयक दर्शनशास्त्रियों के

सिद्धांतों से भी जो इस असिद्ध पूर्वानुमान को लेकर चल निकलते हैं कि मानव की सरचनात्मक वाह्य आकृति का सांश्लिकदृष्ट उस मात्रा का विववास्यसूचक है जहाँ तक बोधगम्य अनुभूति भौतिक प्रकृति में मौजूद है।

(३) चलते चलाते एक और बात की ओर भी ध्यान दिला देना उचित होगा। स्पष्ट ही है कि यदि भौतिक प्रकृति वास्तव में अनुभूतिशील व्यक्तियों का एक या अनेक समाज है।^१ तो हमें यह अवश्य ही मानना पड़ेगा कि अपने अजीब अथवा विशिष्ट हितों और प्रयोजनों से युक्त हमारी मानव अनुभूति के विशिष्ट स्वरूप के कारण हम भौतिक जगत् के उन अंगों को छोड़कर जिनका विशिष्ट प्रकार का प्रयोजन-पर जीवन हमारे जीवन से बहुत कुछ मिलता जुलता है, किन्हीं अन्य अंगों के साथ सामाजिक संपर्क स्थापित कर सकने से साधारणतः वंचित या वर्जित हैं। भौतिक जगत् की विशाल-संख्यक अन्तर्वस्तुओं के विषय में तत्त्वमीमासीय सामान्य सिद्धान्त के अनुसार हम विववास कर सकते हैं कि उन्हें जिस प्रकार के स्वरूप से हमने आभूषित किया है वैसे स्वरूप उनका स्वयं अपना स्वरूप है भी या नहीं। इस निष्कर्ष की सत्यता की क्रियात्मक प्रत्यक्ष जाँच उन खास मामलों में, जिस व्यष्टि जीवन के साथ उनका सम्बन्ध है वही उनको पहचान द्वारा कर सकने के कोई साधन हमारे पास नहीं है परिणामतः हम उनके साथ क्रियात्मक रूप से कोई सामाजिक सम्बन्ध भी स्थापित नहीं कर सकते तो भी यह नतीजा भी नहीं निकलता कि अति-मानव ज्ञानशील जीवन के साथ इस प्रकार के प्रत्यक्ष और वास्तविक सामाजिक सम्बन्ध स्थापित कर सकने से हम सदा के लिए पूर्णतया रोक दिए गए हैं। भौतिक प्रकृति तथा मानव बुद्धि के बीच 'अन्तःसंचरण' का प्रवेगद्वार अनुमानतः अब भी एकदम अज्ञात परिस्थितियों के अन्तर्गत बनता बिगड़ता रह सकता है। प्रत्यक्षतः आविर्भूत सत्य के समान महाकवियों के हृदय को स्पर्श करनेवाली, भौतिक जगत् के ज्ञानशील और प्रयोजन-पर स्वरूप की अनुभूति की जो साँकी उन कवियों द्वारा साहित्य में प्रस्तुत की गयी है, तथा, जिसे किन्हीं मनोदशाओं के अन्तर्गत किसी हृद तक बहुत से लोगों ने जाना भी है, उस अनुभूति की निर्भरता अनुमानतः उपर्युक्त प्रवेग द्वार के मनोवैज्ञानिक अवचयन पर आधारित है। अतः कम से कम इतनी आशा तो की ही जा सकती है कि कवि का 'प्रकृति दर्शन' उत्प्रेक्षा मात्र न होकर और अधिक कुछ हो और गायद

१. यहाँ अनेक 'समाज' शब्द का ग्रहण ही अधिक स्वाभाविक होगा। हमारे पास इस बात से इनकार करने का कोई कारण नहीं कि विभिन्न प्रकार के अमानवीय बौद्ध पारस्परिक सामाजिक समागमन से उसी प्रकार वंचित रह सकते हैं जिस प्रकार कि वे हमारे साथ समागमन नहीं कर पाते।

प्रकृति के साथ कवि के सामाजिक सम्बन्ध की वास्तविकता का मात्रा तक प्रतिनिधित्व वह उस प्रकार ही करता हो जिस प्रकार कि अपने साथियों तथा अन्य उच्च श्रेणी के अन्य जीवों के साथ के हमारे अपने सम्बन्ध करते हैं। यह सच हो सकता है कि मनुष्य के साथ मनुष्य के सम्बन्ध के समान ही, प्रकृति के साथ मनुष्य के सम्बन्ध पारस्परिक प्रेम नामक उस महान् सीमावरोध निवारक वस्तु के कारण जो प्रयोजन और हित के साम्य का ही प्रतिरूप है, स्वरूप हो जाते हो।

(४) इस ओर अगुलि निदेश की आवश्यकता शायद नहीं है कि इस अध्याय में प्रतिपादित प्रकृति विषयक अर्थागम का दृष्टिकोण वर्णनात्मक भौतिक विज्ञान के अप्रतिहत विकास का न तो विरोध ही करता है, न ही उसका उद्देश्य उस विकास पर कृत्रिम प्रतिबन्ध लगाना है। भौतिक जगत् विषयक हमारा दृष्टिकोण भले ही चाहे जो हो लेकिन मनुष्य की सेवा में लगी हुई प्राकृतिक प्रक्रियाओं के क्रियात्मक नियन्त्रण सम्बन्धी किसी भी सिद्धांत के लिए यह भी उतना ही आवश्यक है कि वह उन प्रक्रियाओं के परस्पर सम्बन्ध विषयक नियमों का सुव्रीकरण करता रहे। और इन नियमों के सूत्रीकरण का कार्य तभी सतोषजनक रूप में हो सकता है, जब इन्द्रियगम्य अन्तर्वस्तु व्यवस्था रूप में, इस भौतिक जगत् का विश्लेषण, उसके अप्रपञ्चात्मक आधार विषयक तत्त्वमीमासीय समस्याओं की ओर से एकदम आँख मूँदकर किया जाय। यह कहना भी सही न होगा कि अगर हमारी तत्त्वमीमासीय व्याख्या वैध है तो वर्णनात्मक भौतिक विज्ञान द्वारा प्रस्तुति प्रकृति-विषयक दृष्टिकोण असत्य है। क्योंकि कोई प्रस्तावना, साध्य अथवा तर्कवाक्य कभी भी इसलिए असत्य नहीं ठहराया जा सकता चूँकि वह समग्र सत्य नहीं है। उसे तभी असत्य कहा जाता है जब उसके समग्र सत्य न होने पर भी गलत तौर पर उसे समग्र सत्य कहा जाय। यदि दर्शनशास्त्रानुसार कभी हम कहें भी कि जो कुछ समग्र सत्य से कम है वह असत्य ही होना चाहिए। तो इसका मतलब यही समझना चाहिए कि तत्त्वमीमासक रूप में वह बात हमारे विशिष्ट अभिप्रायार्थ असत्य है अतः तत्त्वमीमासक समग्र सत्य से कम किसी वस्तु को स्वीकार कर ही नहीं सकता। अन्य प्रकार के प्रयोजनों के लिए वही बात ही नहीं अपितु बुद्ध सत्य^१ हो सकती है।

भौतिक जगत् विषयक हमारी तत्त्वमीमासीय व्याख्या गुणवाची वर्णनात्मक

-
१. अर्थात् सत्य की श्रेणियाँ या मात्रायें भी उसी प्रकार की जा सकती हैं जिस प्रकार वास्तविकता की ओर यह जरूरी नहीं कि दोनों तद्गुण हों। कोई अभिमत किस मात्रा में सत्य है यह बात उस प्रयोजन का विचार किए बिना नहीं निर्धारित की जा सकती जिसकी पूर्त्यर्थ वह प्रतिपादित किया गया है। तत्त्वमीमासा के विशिष्ट अभिप्रायार्थ अर्थात् अन्तर्मतः संगतरूपेण विश्व-विषयक चिन्तन करने के लिए जो

विज्ञान के परिणामों के 'अपने प्रयोजनार्थ' उनकी वैधता और अर्हता विषयक पूर्ण विश्वास के प्रति उतनी से अधिक असंगत नहीं है जितनी कि वह मानव शरीर के क्रियाकलाप और यंत्र विन्यास विषयक शरीर क्रिया सम्बन्धी और शरीर रचना सम्बन्धी अनुसन्धानों की अर्हता को समान ही मानव अनुभूति की एकोद्देकियता और प्रयोजन-परता को मान्यता के प्रति असंगत है। मानव अपने असली रूप में, शरीर-क्रिया शास्त्री और शरीर-रचना शास्त्री के अध्ययन विषयक मानव से एकदम भिन्न वस्तु होता है। कोई भी आदमी 'मानवीय इन्द्रिय संरचना' का चलता फिरता नमूना मात्र नहीं हुआ करता। प्रत्येक मानव वास्तव में सबसे पहले सर्वश्रेष्ठ रूप में एक प्रयोजन-पर तथा ज्ञानशील कर्ता है। लेकिन तद्विषयक यह विचार उस शारीरशास्त्रीय तथा शरीर-क्रिया-शास्त्रीय अनुसंधान की क्रियात्मक अर्हता को किसी प्रकार भी प्रभावित नहीं करता जो मानव शरीर की वैसी संरचना के बारे में किया जाता है जैसी कि वह किसी दूसरे मनुष्य की ऐन्द्रिय प्रस्तुति व्यवस्था के सामने आती है। इस मामले में जो कुछ सही है वह और सब मामलों के बारे में भी निःसन्देह वैसा ही सच है।

प्रकृति की आदर्शवादी व्याख्या के मार्ग की सबसे बड़ी और गंभीर बाधा उसकी ऐसी प्रक्रियाओं के जिन्हें एकाएक देखने पर ऐसा प्रतीत हो मानो वे प्रयोजन-पर व्यक्तियों के वास्तविक कार्य हो ही नहीं सकती—अनुक्रमविषयक कठोर नियमों के प्रतिपालन पर विचार-विमर्श करना तो अभी बाकी ही है। यह बाधा ही हमारे अगले अध्याय का विचार्य विषय होगी।

अधिक अनुशीलनार्थ देखिए—एफ० एच० ब्रैडले लिखित 'अपीयरेंस एण्ड रीयलिटी', अध्याय २२, 'एल० टी० हॉवहाउस लिखित 'थियरी आफ नालेज', भाग ३, अध्याय ३; एच० जे० लोट्जे, 'मेटाफिजिक', खंड २, अध्याय ५-६; एच० मंस्टरबर्ग, 'यू डज्यूज जर साइकालोजी', १, पृ० ६५-९२; के० 'पीयर्सन', 'ग्रामर आफ सायस', अध्याय २; (दि फैक्ट्स ऑफ सायस), ८ (मैटर) (विशेषतः 'प्रपंचवादी' के स्थिति विन्दु से लिखित किन्तु जिसमें अचेतनरूपेण बहुत सी बातें अधिक भीतिकतावादी दृष्टि-कोणानुसार लिख गयी हैं); रॉयस लिखित, 'स्टडीज इन गुड एण्ड ईविल' नामक पुस्तक में 'नेचर, काशसनेस एण्ड सेल्फ काशसनेस' तथा उन्ही की 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इण्डिविजुअल' नामक पुस्तक की सेकंड सीरीज का लेक्चर ४; जे० वार्ड लिखित 'नैचुरलिज्म एण्ड

कुछ भी समग्रसत्य नहीं होता वह असत्य ही कहा जायगा। किन्तु तत्त्वमीमांसक जिसे लघुतर सत्य कहे वह उसके प्रयोजन से भिन्न अन्य प्रयोजनों के लिए अपेक्षा-तया उच्चतर सत्य माना जा सकता है। 'पर्सनल आइडिलिज्म' नामक ग्रन्थ में लिखित डाक्टर स्टार्ट के 'एरर' विषयक निबन्ध के अभिमत से तुलना कीजिए।

एग्नास्टिसिज्म' के लेक्चर १-५, १४, १९ । प्राचीनतर साहित्य में पढ़िए डेस्कार्तेंज 'मेडिटेशन' ६, लीबनिट्ज़ लिखित 'मौण्डालॉजी' तथा 'न्यू सिस्टम'; लॉक का 'ऐसेज', खंड ४, अध्याय २; काण्ट का रेफ्यूटेशन ऑफ आइडियलिज्म, नामक अध्याय उसकी पुस्तक 'क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन' के द्वितीय संस्करण में, पहले ही उद्धृत वर्कले के ग्रन्थों के अतिरिक्त उपर्युक्त साहित्य का अध्ययन सम्भवतः अत्यधिक महत्वपूर्ण सिद्ध होगा ।

अध्याय ३

नियम का अर्थ

१—भौतिक जगत् के बारे में जन साधारण में प्रचलित यह कल्पना कि उसमें सामान्य नियमों को यत्रवत् अनुपालकता पायी जाती है तद्विषयक हमारी तत्त्व-मीमांसीय विवृति के विरुद्ध है । २—किन्तु हमारी व्याख्या में सांख्यिकी के तरीकों से निकटतम तथा सिद्ध की गयी एकरूपताओं अथवा माध्यों की स्थापना के लिए स्थान है क्योंकि वह व्याख्या घटना के सामुहिक रूप से ही सम्बद्ध होती है उसके व्यष्ट विवरणों की वह परवाह नहीं करती । ३—प्रकृति की 'एकरूपता' न तो कोई स्वयंसिद्ध है न अनुभवगम्यरूपेण सत्याप्य तथ्य अपितु वह एक प्रतिस्थापना मात्र ही है । प्रकृति विषयक इस प्रकार की 'एकरूपताओं' अथवा नियमों की स्थापना में कार्यरूप से प्रयुक्त होनेवाले तरीकों पर विचार करने से पता चलता है कि इसकी कोई गारंटी या प्रतिभूति हमारे पास नहीं कि वास्तविक और ठोस मामलों में हमें नियमों का यथार्थ प्रतिपालन का दिखाई पड़ेगा । ४—एकरूपता एक प्रतिस्थापना है जिसका जन्म, प्रकृति के नियन्त्रणार्थ क्रियात्मक नियमों की हमारी आवश्यकता के कारण हुआ है । इस प्रयोजन के लिए उसका यथातथ्य होना जरूरी नहीं और तथ्यतः हमारे वैज्ञानिक सूत्र भी तभी तक यथार्थ होते हैं जब तक कि वे गुणपरक अमूर्त और प्राक्कल्पनात्मक रहते हैं । उनके द्वारा हम किसी व्यष्ट प्रक्रिया के वास्तविक गति-क्रम का निश्चयपूर्वक निर्धारण नहीं कर पाते । ५—भौतिक जगत् की 'यांत्रिक' रूपेण कल्पना प्रतिस्थापना की गुणपरक अभिव्यक्ति ही है और इसी लिए वह उन अनुभव-साध्य विज्ञानों के लिए आवश्यक है जिनका काम ही भौतिक जगत् का अनुसन्धान है । ६—असली मशीनों के स्वरूप पर विचार करने से यह सुझाव मिलता है कि यांत्रिक पहलू अपने पूर्णरूप में बोधणीय और प्रयोजन-पर प्रक्रियाओं का एक अधीनस्थ पहलू हुआ करता है ।

१—भौतिक जगत् की अन्तर्हित वास्तविकता के बारे में विगत अध्याय में वर्णित अपने विचारों द्वारा हमने अपनी शब्दावली और पद विन्यास को प्रशस्त करने के अतिरिक्त और कुछ भी ऐसा अधिक नहीं किया कि जिसके कारण ऐसे लोग जिन्हें तत्त्वमीमांसीय सिद्धांतों पर विश्वास है और जो निश्चयात्मक भौतिक विज्ञान के एकान्त भक्त हैं, हमारा अनुसरण कर सकें । निश्चयात्मक विज्ञान द्वारा हमें प्रायः

यह याद दिलाई जाती है कि जैव और अजैव व्यवस्थाओं के बीच तर्कसंगत रूप में कोई स्पष्ट विभाजन रेखा नहीं खींची जा सकती तथा यह कि हमें इस बात को पहले ही से मान बैठने का कोई अधिकार नहीं कि उत्क्रान्ति अथवा विकास का तात्पर्य तभी समाप्त हो जाता है जब हम अपने सूक्ष्मावेक्षी यंत्र द्वारा उसका अनुसरण करने में असमर्थ हो जाते हैं तथा यह कि अपनी वैज्ञानिक श्रद्धादृष्टि के अनुसार हमें भौतिक जगत् के नीचातिनीच कण में भी समग्र जीवन की 'आशा तथा शक्ति' के दर्शन करना चाहिए आदि। उपर्युक्त प्रकार के सब कथन भौतिक जगद्विषयक उस कल्पना को, जिसे बहुत सही और तर्कसंगत रूप में प्रस्तुत करने की कोशिश की है, एक भोड़ो और गड़बड़ शकल में पेश करने के तरीके भर है। लेकिन हमारी सबसे बड़ी और गहरी कठिनाइयाँ तो अब शुरू हो रही हैं जब कि इस अध्याय में प्रस्तुत समस्या का सामना हमें करना पड़ रहा है। हमें अब उन आपत्तियों का सामना करना है जो भौतिक जगत् विषयक हमारे अभिमत के विरुद्ध 'प्रकृति की एकरूपता' विषयक आगमनीय तर्कशास्त्र के सिद्धांत के बल पर उठायी जा सकती है।

कहा जा सकता है भौतिक व्यवस्था की घटनाएँ अनुभूति के व्यष्टि केन्द्रों के न्यूनाधिक चेतन प्रयोजनों और हितों की अभिव्यक्तियाँ नहीं हो सकती और इसकी एक सीधी सी वजह यह है। कोई प्रयोजन-पर कारक किस प्रकार व्यवहार करेगा यह बात उन लोगों के सिवा जो वास्तव में उसके प्रयोजन से अभिन्न हैं, अन्यो के लिए एक रहस्य ही होती है। उन प्रयोजनों के बारे में वास्तविक अन्तर्दृष्टि प्राप्त किए बिना, केवल उनके विगत व्यवहार की परीक्षा मात्र से ही यह बता सकना असंभव है कि उसका भावी व्यवहार कैसा होगा। क्योंकि किसी प्रयोजन-पर कार्य का विशेष लक्षण उद्दीपन की अनुक्रीयता के नये नये तरीके ढूँढ निकालने की उसकी शक्ति ही है यही कारण है जिसके बल पर हम अनुभव द्वारा सीखने की शक्ति को अर्थात् उद्दीपन की अनुक्रीयता की अधिकाधिक उपयुक्त विधियाँ अधिग्रहीत करने की शक्ति को ही—किसी जीव की बुद्धि की सही कसाँटी मानते हैं। जहाँ इस प्रकार की उत्तरोत्तर वर्धमान अनुकूलनीयता नहीं पायी जाती वहाँ बोधशीलता अथवा बुद्धि और प्रयोजन का अस्तित्व मान लेने का कोई कारण नहीं हुआ करता। इसी लिए फिर एक बार हम कह देना चाहते हैं कि जब तक आप किसी व्यक्ति के साध्य प्रयोजन से वस्तुतः अभिन्न नहीं होते तब तक निश्चय-पूर्वक यह बता सकना असंभव ही होगा कि उस बोधशील व्यक्ति का व्यवहार किस मार्ग का अवलम्बन करेगा।

कहा जा सकता है कि जैव जगत् को छोड़ कर प्रकृति के अन्य सभी क्षेत्रों में कहीं भी हमें उत्तरोत्तर वर्धमान अनुकूलनीयता नहीं दिखाई पड़ती। भौतिक जगत् की अजैव अन्तर्वस्तुओं की एक ही प्रकार के पर्यावरण पर विलकुल एक ही प्रकार की प्रति-

क्रिया सदा हुआ करती है। उनके व्यवहार में, अनुक्रम के सामान्य नेमी कायदों या नियमों का कभी भी पथभ्रष्ट न होने वाला एकान्त अनुपालन पाया जाता है और यदि हमारे गणितशास्त्र के साधन समस्याओं का सामना करने के लिए पर्याप्त हों तो हम निरपेक्ष यथार्थता और निश्चय के साथ उस अनुपालन का पहले से ही परिगणन कर सकते हैं, हिसाब लगा सकते हैं। भौतिक प्रकृति में उक्त प्रकार की नेमी एकरूपता मौजूद है यह बात आगमनी विज्ञान की तर्कना का मूलभूत सिद्धांत ही वास्तव में है। वह प्रकृति अनुक्रमात्मक नियमों के कठोर प्रतिपालन ही का क्षेत्र है और ये अनुक्रम बिना किसी अपवाद के तथा अपरिवर्त्य होने के कारण विशुद्ध रूपेण 'यान्त्रिक' अथवा मशीनी हुआ करते हैं अर्थात् प्रयोजनपरताविहीन और बोधरहित। वास्तव में तो यह प्रकृति ही एक ऐसा पेचीदा यंत्र सभार है जिसमें प्रत्येक घटना अपथभ्रष्ट तथा आवश्यक रूप से अपनी परिस्थिति का अनुगमन किया करती है।

उपर्युक्त प्रकार के अभिमत भौतिक विज्ञान के सिद्धांतों के कारण प्रायः तार्किकतया आवश्यक हो जाते हैं। देखने से ही लगता है कि अगर ये अभिमत सही हों तो भौतिक जगत् की जो व्याख्या इससे पहले की है वह सब अवैध हो जाती है। इस कारण तथा मानवीय स्वतंत्रता और नैतिक दायित्व सम्बन्धी जो दूरगामी निष्कर्ष उनसे प्रायः निकाले जाते हैं, उनके कारण भी इन अभिमतों के आधारों की विशद परीक्षा आवश्यक होगी।

२—इस परीक्षा या जाँच में जो मुख्य समस्या में हमारे सामने आयेंगी वे यह होंगी (१) अनुक्रम की यह परिगण्य एकरूपता वास्तव में किस सीमा तक प्रयोजन तथा बुद्धि की उपस्थिति से मेल नहीं खाती ? (२) भौतिक जगत् के वास्तविक अनुक्रमों में इस प्रकार की एकरूपता का अव्याहार करने के लिए कोई वास्तविक कारण या आधार भी हमारे पास है या नहीं ? (३) यदि ऐसे आधार हमारे पास नहीं हैं तो प्रकृति की तथाकथित एकरूपता के सिद्धांत का वास्तविक तर्कसंगत स्वरूप क्या है ? और (४) भौतिक जगत् की एक यंत्र सभार रूप कल्पना में सत्य की कितनी मात्रा है ? यांत्रिक अनुक्रम की आवश्यकता तथा प्रयोजन-पर कार्य की स्वतंत्रता के बीच लोक-प्रचलित वैरम्य द्वारा प्रस्तुत समस्या पर विस्तृत विचार करने की आवश्यकता नहीं है। क्योंकि आवश्यक कारणीय कार्य विषयक लोक-प्रचलित अभिमत पर विचार करते समय हम देख चुके हैं कि यांत्रिक अनुक्रम की आवश्यकता केवल एक विशुद्ध व्यक्तिनिष्ठ और तार्किक समस्या ही है। अनुक्रम की आवश्यकता तो केवल इस माने में ही होती है कि जब तक हम तर्कसंगततया विचार करने के उद्देश्य को पकड़े रहते हैं, तब तक ही पूर्ववर्ती की पुष्टि के साथ ही अनुवर्ती की पुष्टि करना भी आवश्यक होता है। सच्ची आवश्यकता ही सदा बाध्य होती है और इसी लिए उसका प्रयोजन-पर कार्य की

विरोधिनी होना तो दूर, वह रह ही वहाँ सकती है जहाँ वास्तविक प्रयोजन की सभावना ही न हो अथवा जहाँ उसकी सभावना को कुचल दिया गया हो।^१ जब तक हम भौतिक जगत् के प्रपचात्मक अनुक्रम पर ही विचार कर रहे होते हैं तब तक नेमी अपथ्यभ्रष्ट अनुक्रमिक एकरूपता को ही आवश्यकता के पुरुषविध नाम से पुकारते हैं।

(१) गन्ध एकरूपता और बौद्धिक प्रयोजन :—कभी-कभी यह मान लिया जाता है कि किसी वस्तु के व्यवहार का समग्र सकल पूर्व निरूपण उस वस्तु में प्रयोजनपरता अथवा बुद्धि के अध्याहार से मेल नहीं खाता अतः लोक-प्रचलित प्रकार के नीतिदर्शन में यह बलील पेश की जाती है और लगातार पेश की जाती रही है कि अगर हम बुद्धि युक्त और आत्म प्रयोजनवान जीव हैं तो किसी भी दर्शक के लिए पहले से ही यह बता सकना असंभव होगा कि उस समय तक उपस्थित न हुई परिस्थितियों में हम कैसा व्यवहार करेंगे। बौद्धिक प्रयोजन के प्रति गन्धता की अननुकूल्यता के विषय में इस प्रकार का सीमान्तक दृष्टिकोण स्पष्टतः दोहरी भ्रान्ति पर आधारित होता है। पहले तो वे लोग ही जो इस अभिमत पर बल देते हैं, यह मान बैठने की गलती करते हैं कि भविष्य विषयक प्रागुक्ति संभवतः वर्तमान दत्तो द्वारा भूत-विषयक गणना की अपेक्षा किसी अन्य तार्किक स्तर की होती है। मेरे भावी व्यवहार विषयक प्रागुक्ति को पहले ही से एक प्रयोजन-पर जीव रूप में मेरे चरित्र के साथ जिस तरह पर बमेल मान लिया जाता है। उसी तरह पर मेरे भूतकालिक व्यवहार से प्राप्त निष्कर्ष को नहीं देखा जाता। तर्क शास्त्रानुसार निश्चय

१. सही कहा जाय तो सभी आवश्यकता का उद्भव एक ही अनुभूति में परस्पर विरोधी प्रयोजनों अथवा हितों की उपस्थिति से ही हुआ करता है। उदाहरणतः जब आधारी की स्थापना की जा चुकी हो तब परिणाम की स्थापना करने की तर्कसंगत आवश्यकता के माने होते हैं (१) तार्किक रूप से विचार करने के सामान्य प्रयोजन की उपस्थिति, (२) ऐसे किसी प्रयोजन अथवा हित की उपस्थिति जिससे सिद्ध हो जाने पर पूर्व स्थापित आधारी से असंगत परिणाम की स्थापना करना आवश्यक हो जाय, (३) इस स्थापना की अभिभावी प्रयोजन (१) द्वारा अधिभूति। नेमा विद्वत्ता है कि सावधानी से विश्लेषण करने पर आवश्यकता विषयक तत्वेक असली मामले में यही सब तत्व प्रकट होंगे। अर्थात् मेरे प्रयोजन को निष्फलता मात्र सही तौर पर तब तक आवश्यक नहीं होती जब तक कि उसे किसी ऐसे द्वितीय हित अथवा प्रयोजन द्वारा पराजित न कर दिया जाय जिसने अपने अनुरूप बना लिया हो। इस प्रकार सर्वआवश्यकता अन्ततोगत्वा आत्मारोपित ही होती है। और जैसा कि हम आगे चल कर देखेंगे, नीतिशास्त्र पर सवारित हुए बिना वह नहीं रहती।

ही यह एक प्रकार का प्रारम्भिक विरोधाभास कहलाता है। कारणता विषयक समस्याओं पर विचार करते समय हम पहले ही देख चुके हैं कि प्रस्तुत द्वारा अप्रस्तुत की सफल उद्भावना हेतु आवश्यक बातें दोनों ही मामलों में एक-सी ही होती हैं। यह निर्णय करने के लिए किसी निर्दिष्ट व्यक्ति ने किसी निर्दिष्ट परिस्थिति में अपने पहले के इतिहास में किस प्रकार से व्यवहार किया होगा ठीक उसी प्रकार की अन्तर्दृष्टि आवश्यक होती है जिस प्रकार की कि यह बता सकने के लिए आवश्यक है कि वह उस परिस्थिति में जो आगे चल कर समुपस्थित होगी किस प्रकार का व्यवहार करेगा। अतः हमें अपने विचार विषय से प्रागुक्ति के विशिष्ट मामले को निरस्त करके उसे इस सामान्य प्रश्न तक ही सीमित कर लेना होगा कि किसी प्रक्रिया के गतिक्रम की सामान्य गण्यता किस हद तक उसके प्रयोजन-पर तथा बौद्धिक स्वरूप के प्रतिकूल है।

इस प्रश्न के उत्तर का सुझाव हमें हमारे अपने व्यवहार के गति क्रम की गणनायें किए जाने वाले इस प्रकार के प्रयत्नों के प्रति हमारी अपनी सामान्य अभिवृत्ति से ही तत्काल प्राप्त हो जाता है।^१ हम इस प्रकार के सभी प्रयत्नों का विरोध करते हैं ऐसी बात किसी तरह भी ठीक नहीं है। इस पूर्वानुमान से कि हमारे व्यवहार में आगामी व्यवहार के अनुमान की गणना के लिए उपर्युक्त एकरूपता पर्याप्त पायी जाती है, नाराज होने की बजाय हम अपने मित्रों से आशा रखते हैं कि वे एकरूपता के बल पर विश्वास पूर्वक पहले से ही यह अनुमान लगा सकें कि हम कुछ बातें तो अवश्य करेंगे ही और कुछ के करने से इनकार जरूर करेंगे और यह कि हमने अमुक प्रकार से काम अवश्य किया होगा और अमुक प्रकार से काम हम किसी प्रकार भी न कर सकेंगे। मित्रों में ताना देने का यह एक सह्यत सामान्य वाक्य है कि 'तुम मुझे ठीक से समझने की कोशिश करो, मेरे बारे में तुम ऐसा सोच ही कैसे सके कि मैं ऐसी बात कर भी सकता हूँ।' जब हम किसी मित्र पर भरोसा रखते हैं तो प्रायः कहा करते हैं 'मैं जानता हूँ कि तुम जरूर ऐसा कर सकोगे।' किन्तु इसके विपरीत कोई अपेक्षाकृत अपरिचित व्यक्ति यदि हमारे बारे में इस तरह का अन्दाज लगाने लगे कि जिससे वह हमारे व्यवहार की सही गणना कर सकता हो तो हम उसका बुरा जरूर मानेंगे। और यदि इस प्रकार की गणना उसके व्यक्तिगत ज्ञान पर बिल्कुल भी आधारित न होकर मनोवैज्ञानिक और नृवर्णनास्त्रीय सामान्य साध्यों पर आधारित हुई तब तो निश्चय ही हमें लगेगा कि आकस्मिक सफलता से बढ़कर कोई चीज हमारे नैतिक व्यक्तित्व के लिए खतरा बन रही है।

इस प्रकार के भावना वैविध्य का कारण क्या हो सकता है? स्पष्ट है इसका

१. आगे जो कुछ लिखा जा रहा है उसकी तुलना एफ० एच० ब्रैंडले लिखित 'एथिक्स स्टडीज' के प्रथम निबन्ध तथा आगामी खंड ४, अध्याय ४ में कीजिए।

कारण हमें उपर्युक्त दोनों मानलो में जिन आचारों पर हमारे भावी व्यवहार का अनुमान लगाया गया था उन्हीं के मध्यगत विभेद में ढूँढना होगा । पहले मामले में हम उपर्युक्त प्रकार का अनुमान लगाने की आशा अपने मित्रों से इसलिए करते थे और हम उसका स्वागत भी करते थे क्योंकि हम उस अनुमान को अपने जीवन के पथदर्शक हितों और प्रयोजनों से अपने मित्र की पूर्णतः व्यक्तिगत अभिज्ञता पर आधारित अनुभव करते थे । वह अनुमान एक ऐसा निष्कर्ष था जो हमारे व्यष्टि चरित्र के अन्तर्ज्ञान पर आधारित था । दूसरे मामले में अपने चारित्रिक अनुमान से हम इसलिए उद्बेलित हो उठे थे चूँकि हम उसे आत्मविषयक वैयक्तिक प्रयोजनों और हितों के उपर्युक्त प्रकार के अन्तर्ज्ञान के अभाव पर आधारित और केवल मानव स्वभावविषयक सामान्य साध्यों के आधार पर लगाया गया अनुमान मात्र समझते थे । हम सहीतौर पर अनुभव करते हैं कि उपर्युक्त द्वितीय प्रकार की अनुमान गणना को नियमित सफलता हमारे व्यष्टि चरित्र में अध्याहृत किसी वास्तविकता के अनुकूल नहीं है । मानव प्रकृति सबी विज्ञान के किसी सामान्य साध्य के आधार पर ही यदि हमारे सभी कार्यों की गणना हमारे व्यष्टि, प्रयोजन के बिना ही यदि की जा सकती होती तो, हमारे इतिहास की प्रगति निर्धारणार्थ वैयक्तिक प्रयोजनों और हितों की प्रत्यक्ष उपयोगिता एक थोड़ी भ्रान्तिमात्र ही होती और यह देखते हुए कि वास्तव में हम कुछ भी काम नहीं करते हम सच्चे बुद्धिमान विचमानिया नहीं हो सकते ।

इस प्रकार दो प्रकार की गण्यता के बीच एक विशिष्ट विभाजन करना आवश्यक लगता है । व्यष्टि चरित्रगत तथा प्रयोजनगत अन्तर्दृष्टि पर आधारित गणना, बुद्धि तथा प्रयोजनपरता से असंगत नहीं है अपितु जीवन का नियंत्रण करनेवाले प्रयोजन जितने ही उसके सश्लिष्ट और व्यवस्थित होते हैं गणना उतनी ही अधिक सगत होती है । इसके विपरीत जहाँ प्रयोजन-पर व्यष्टि जीवों के व्यवहार की गणना का काम करना पड़ता है वहाँ इस प्रकार के विशिष्ट ज्ञान से रहित केवल सामान्य साध्यों पर आधारित यह गणना नियमितरूपेण सफल नहीं हो सकता ।^१

१. गाढ़े मित्रों के वृत्त से बाहर के अन्य साथियों के व्यवहार की हमारी साधारण गणनाओं में दोनों शैलियों की गणना का मिश्रण पाया जाता है । उनके बारे में हमारा अंदाज कुछ तो उन अनुमानों पर आधारित होता है जो हम उनके विशिष्ट हितों और प्रयोजनों के अपने विगत ज्ञान के आधार पर लगाते हैं और कुछ सामान्य अनुमानों पर आधारित होता है । जो मानव जीवन में विस्तृत रूपेण कार्यरत हितों और प्रयोजनों को देख कर लगाये जाते हैं । कार्य-पर लोग कभी नहीं भूलते कि इस प्रकार से प्राप्त निष्कर्ष सदा उच्चतम सीमा तक समस्यात्मक ही होते हैं । हमारे सव्य अनुमानों का इतिहास ही इस बात का

भौतिक जगत की, हमारे मतलब के लिए बुद्धिमान प्रयोजन-पर जीवों की एक व्यवस्था की प्रस्तुतिरूपेण व्याख्या करने में जो कठिनाई सामने आती है वह यह है कि भौतिक विज्ञान की सफलताओं को देखकर पहले पहल तो यह लगता है कि अन्तर्हित व्यष्ट प्रयोजन को जाने बिना भी केवल घटनाओं के गतिपथ के दृष्ट अनुक्रम की धान्त्रिक, गणना कर सकना भौतिक प्रकृति के बारे में विचार करते समय सम्भव है। क्योंकि एक ओर तो हम यह स्वीकार कर चुके हैं कि यदि भौतिक प्रकृति व्यष्ट प्रयोजन-वती होती तो हमें नहीं मालूम कि उन प्रयोजनों का विवरण क्या है। दूसरी ओर हम इससे भी इनकार नहीं कर सकते कि, भौतिक विज्ञान जो उन प्रयोजनों की उपस्थिति को ही व्यवस्थितरूपेण स्वीकार नहीं करता पहले भी भौतिक प्रकृति में एकरूपताओं को ढूँढ निकालने में विशेषतः सफल हो चुका है और आगे भी उन एकरूपताओं का विशुद्ध गणनार्थ विनियोग कर सकने में सफल होगा ऐसी आशा उससे की जाती है। इसलिए अनुमान लगाया जा सकता है कि अनुभवगम्य विज्ञान की वास्तविक सफलता का तालमेल, प्रकृति के गतिक्रम की हमारी तत्त्वमीमासीय व्याख्या के सिद्धांतों के साथ नहीं बैठता।

लेकिन हमें इस बारे में एक अत्यन्त महत्वपूर्ण विभेद निर्धारित करना होगा। सांख्यिकीय औसतों को विधि एक ऐसी विधि है जिसके द्वारा विशिष्ट प्रकार की कुछ एकरूपताओं को प्रयोजन-पर बौद्धिक जीवों के व्यवहार में उनके व्यष्ट प्रयोजनों के स्वरूप के भीतर झाँके बिना भी, ढूँढ निकाला जा सकता है। अतः यद्यपि किसी भी व्यष्ट व्यक्ति के बारे में, उसके वैयक्तिक चरित्र और हितों के भीतरी ज्ञान के आधार के बिना, निश्चय-पूर्वक यह नहीं कहा जा सकता कि वह अपने आपको गोली मार लेगा या विवाह कर लेगा तो भी अनुभव से पता लगता है कि कुछ प्रतिशत गलती की सीमा के भीतर यह कह सकना संभव है कि अमुक वर्ष के भीतर कितने प्रतिशत अग्रेज अपने को गोली मार लेंगे और कितने प्रतिशत शादी कर लेंगे। सही है कि इस प्रकार से अनुमित प्रतिशत्य बहुत कम और शायद ही कभी किसी वर्ष सही उतरता है लेकिन जितने ही अधिक वर्षों का समय हम परीक्षण के लिए लेते हैं उतनी ही अधिक विशुद्धतापूर्वक किसी विशिष्ट वर्ष के लिए लगाये गये औसत के अनुमान की सही औसत से व्यपगत अन्य वर्षों की व्यप-गतिजों की कमी को पूरा करती चली जाती है। इसकी व्याख्या निश्चय ही यों की जा

साक्ष्यों हैं कि मानव स्वभाव विषयक नियमात्मक वह विज्ञान जिसके द्वारा किसी व्यष्ट व्यक्ति के निश्चितचरित्र विषयक निष्कर्ष शारीरिक और मानसिक सामान्यताओं से निकाला जा सकता है एक उपहासस्पद भ्रान्ति मात्र है।
देसिमे आगामी खं० ४, अध्याय ४।

सकती है कि चूँकि किसी समाज की पर्याप्तत स्थिर स्थिति में, विवाह और आत्मघात की प्रेरणा देने वाले कारण समग्रत वर्षानुवर्ष स्थिर ही रहा करते हैं इसलिए कई वर्षों की विवाहों और आत्मघातों की गण-सख्याओं का औसत लेकर हम उन परिणामों को निरस्त कर सकते हैं जो स्वभाव तथा स्थिति विषयक वैयक्तिक विशेषताओं के कारण प्राप्त होते हैं, और इस प्रकार उस मात्रा के माप से मिलती जुलती कुछ ऐसी वस्तु प्राप्त कर लेते हैं, जिस मात्रा को सामाजिक अस्तित्व की सामान्य परिस्थितियाँ व्यक्तियों के हितों और प्रयोजनों पर एक तरह के सामान्य चलन अथवा स्वरूप का ठप्पा लगा देती है ।

औसतों की विधि द्वारा प्राप्त सभी एकरूपताओं के सम्बन्ध में दो बातें तुरन्त सामने ही दिखाई पड़ सकती हैं । पहली बात तो यह कि सांख्यिक नियम द्वारा सूत्रीकृत परिणाम सदा ही इस प्रकार का होता है कि विचलन की कुछ सीमाओं के भीतर घटनाओं के वास्तविक क्रम के उस परिणाम के अनुसार चलते रहने की आशा उचित रूप से की जा सकती है किन्तु वह परिणाम ऐसा कभी नहीं होता कि जिससे हम आशा कर सकें कि घटनाक्रम निरपेक्षरूपेण उसी का अनुसरण अवश्य करेगा । उदाहरण के लिए किसी एक साल में हुए विवाहों की वास्तविक संख्या उदाहृत दस वर्ष की अवधि के लिए सगणित औसत प्रातिशत्य से सामान्यतः तो कुछ ऊपर होगी या कुछ नीचे । लेकिन जब हम एक लम्बी अवधि की तुलना दूसरी अवधियों से करते हैं तब ज्यादा लम्बी अवधि के लिए सगणित औसत प्रातिशत्य स्वयं भी कम-बढ़ होता है । इस प्रकार किसी सगणित-औसत का सही उतरना तभी उस 'लम्बे अरसे' में ही संभव हो सकता है जबकि गणना की अनन्त श्रृंखला वस्तुतः पूरी हो और ऐसा हो सकना प्रायः असंभव ही है । औसतों से जिन लोगों का किसी तरह का काम पड़ता है उनमें से शायद हर एक जानता है कि संगठित औसतों का मामलों की किसी निर्धारित श्रृंखला के भीतर एकदम सही पाया जाता हमारी गणनाओं में कहीं न कहीं गलती हो जाने का सन्देह तुरन्त पैदा कर देगा । अतः इस प्रकार की एकरूपताये कभी निरपेक्ष तथा दृढ़ नहीं होती । वे ऐसी आदर्श सीमाये हुआ करती हैं जिनके निकट तक विचलन की कुछ सीमाओं के भीतर रह कर घटनाक्रम को पहुँचते हुए देखा गया है ।

दूसरी बात यह है कि इस प्रकार एकरूपता-के अस्तित्व के कारण कोई तार्किक आधार हमें कभी नहीं मिलता कि जिसके आधार पर हम किसी खान और दोस मामले में किसी वास्तविक घटना के आवश्यक रूप से घटित होने का दावा भरोसे के साथ कर सकें । आइये अपने उदाहरण की ओर फिर मुड़े और देखें कि ठीक उसी तरह जिस तरह कि हमें किसी दत्त समाज में प्रतिवर्ष होनेवाले विवाहों के निकटतमरूपेण स्थिर प्रातिशत्य से इस निष्कर्ष पर पहुँचने का, कि किसी खास एक वर्ष में भी ठीक वही

प्रातिशत्य प्राप्त होगा, कोई अधिकार नहीं है। उसी तरह हमें यह नतीजा निकालने का उससे भी कम अधिकार है कि उस समाज का कोई विशिष्ट व्यक्ति विवाह करेगा या नहीं करेगा। उस विशिष्ट समाज-सदस्य के चरित्र, उसकी स्थिति तथा उसके हितों की गहराई तक पहुँचे बिना हमें कोई अधिकार नहीं कि हम विश्वासपूर्वक यह निर्णय कर सकें कि इस बारे में उसका क्या व्यवहार होगा। इसी तरह पर गलती की किसी हद तक यह कह सकना तो संभव है कि अगले १२ महीने के भीतर साठ वरस से ऊपर की आयु के कितने आदमियों के मरने की आशंका है किन्तु इस निष्कर्ष पर पहुँचना कि अमुक व्यक्ति वर्ष के भीतर मर जायगा तब तक तर्कानुगत पूर्वानुमान की पराकाष्ठा ही होगी जब तक कि हमें उस व्यक्ति के काम काज, आदतों, और उसके स्वास्थ्य सामान्य अवस्था के विशेष ज्ञान का बल प्राप्त न हो।^१ अतः हमें इसी सामान्य निष्कर्ष पर पहुँचना होगा कि व्यष्टि प्रयोजन की अन्तर्दृष्टि के बिना भी एकरूपताओं की गणना तथा स्थापना संभव है, किन्तु इस प्रकार से प्राप्त एकरूपताएँ सदा परिवर्तनशील और सन्निकट ही होंगी और किन्हीं विशिष्ट ठोस मामलों में उनके आधार पर सही निष्कर्ष निकाल मकाना कभी निरापद न होगा।

३—(२) भौतिक प्रकृति में एकरूपता—भौतिक प्रकृति में निश्चय एकरूपताओं की वर्तमानता से तब भौतिक व्यवस्था विषयक हमारी सामान्य अभिव्यक्ति में तब तक कोई व्यवधान नहीं आता जब तक कि ये एकरूपताएँ उसी शैली की रहती हैं जिस शैली की एकरूपताओं को सामान्य सामाजिक सांख्यिक गणनाओं के सिलसिले में उदाहृत किया जा चुका है। दूसरी ओर ठोस गणनाओं के वास्तविक गतिक्रम का इस प्रकार के एकरूप सामान्य 'नियमों' का विगुद्ध और दृढ़ अनुसरण निश्चय ही लक्ष्यों के उद्देश्यपरक अभ्यनुकूलन की समुपस्थिति से असंगत होगा। सामान्य नियम के

१. स्मरण रहे कि सामाजिक सांख्यिक गणनाओं का ऐसी निकटतम स्थिरता, प्रायः मूढ़तापूर्वक, नैतिक स्वातन्त्र्य की अप्रामाणिकता के तथाकथित साक्ष्य रूप में, प्रस्तुत की जा चुकी है। आवश्यकतावादी यौनिकता के ओर भी अधिक भोंडे रूप तक यह निष्कर्ष निकालने के लिए घर घसीटे गये हैं कि यदि किसी दस वर्ष की ३१ दिसम्बर तक की तारीख तक हुई आत्महत्याओं की संख्या किसी विशिष्ट वर्ष में हुई आत्महत्याओं के औसत से एक कम रह गयी है, तब किसी न किसी व्यक्ति को ३१ दिसम्बर को १२ बजे रात तक अवश्य आत्मघात इसलिए करना आवश्यक है कि जिससे उक्त औसत पूरा हो सके। लेकिन हमें यह कभी नहीं बताया जाता कि अगर औसत आत्मघातों की संख्या में एक की वृद्धि हो जाय तब क्या होना जरूरी है।

दृढ़ आनुचर्यपूर्वक अनुसरण का शासन प्रयोजन-पर व्यष्ट जीवन के साथ साथ कभी नहीं चल सकता। अब साधारणतया ऐसा माना जाने लगा है, तथा अभी भी ही हम देखेंगे कि एक रीति वैधानिक अभिधारणा के रूप में ऐसा पूर्वानुमान न केवल आवश्यक ही है अपितु न्याय्य भी कि 'नियम का राज्य' भौतिक प्रकृति में एकदम निरपेक्ष है। लेकिन इस पूर्वानुमान या अम्युपगम को, मानव के क्रियात्मक प्रयोजनों की पूर्ति हेतु निर्मित सम्भवतः असिद्ध एक अभिधारणा से अधिक कुछ मान लेने का कोई आधार है भी या नहीं मेरी समझ में तो यह बता सकना आसान है कि ऐसा कोई आधार हमारे पास नहीं है और यह कि ऐसी प्रकृति की जो प्रयोजन और ऐन्द्रियानुभूतिरहित हो तथा सदा केवल यान्त्रिक 'नियमों' द्वारा ही संचालित और ढगमग होती रहे, कल्पना स्वयं हमारे द्वारा अविष्कृत एक तत्त्वमीमासीय स्वप्नजाल मात्र है।

आरम्भत ही स्पष्ट है कि किसी ठोस प्रक्रिया के वास्तविक गतिक्रम का वैज्ञानिक 'नियम' के अनुसार अविचलित अनुगमन अवलोकन या परीक्षण द्वारा एक अनुभव-सिद्ध तथ्य के रूप में कभी भी सत्यापित नहीं किया जा सकता क्योंकि किसी भी अवलोकन अथवा परीक्षण में हम कभी भी किसी ठोस वास्तविक घटना अथवा प्रक्रिया के समग्र को व्यवदृत नहीं कर सकते। अपने अवलोक हेतु हमें सदा किसी प्रक्रिया के सामान्य पहलुओं में से कुछ ऐसे पहलुओं को चुन लेना पड़ता है जिन्हें हम 'सम्बद्ध कारकों' अथवा 'प्रतिबन्धों' के रूप में अपने ध्यान का विषय बनाते हैं और अन्य पहलुओं को असार समझकर उन पर ध्यान नहीं देते अथवा 'आकस्मिक' परिस्थिति मानकर उन्हें त्याग देते हैं। इस प्रकार का कृत्रिम अवशेषण, जैसा कि कारणता-विषयक विवेचन में हमने देखा, यद्यपि हमारे क्रियात्मक प्रयोजनार्थ अनिवार्य है, तथापि तर्कनात्मकतया अप्रतिरक्ष्य है। साथ ही साथ जिन पहलुओं को हम अपने ध्यान हेतु चुनते हैं उनसे भी परीक्षण द्वारा जो कुछ सिद्ध किया जा सकता है वह इतना ही कि एकरूप अथवा सर्व-सामान्य नियम से विचलन अथवा अपगमन, यदि ऐसा कोई विचलन होता हो तो, पर्याप्ततया इतना महान् विचलन नहीं होता कि जिसका कोई प्रभाव हमारी नाप-जोख अथवा गणना पर पड़ सके। किन्तु हमारे मापी के मानक कठोर सौक्ष्म्य से कितना दूर हुआ करते हैं यह बात आगमनात्मक विज्ञान सम्बन्धी तर्कशास्त्र की किसी भी अच्छी पुस्तक के भौतिक मानक विषयक अध्याय को पढ़कर जाना जा सकता है।^१ हमारा नियम से विचलन की पकड़ न कर पाना इस बात का सिद्धि के लिए कि किसी तरह का कोई विचलन नहीं हुआ, साक्ष्यरूपेण एकदम भूल्यहीन है।

-
१. तुलना कोजिए मॉडल लिखित 'सायन्स आफ मैकेनिक्स', पृ० २८० एकएफ.
(अंग्रेजी अनुवाद), जेन्वेन लिखित 'प्रिंसिपल ऑफ सायन्स' अध्याय १३, १४।

अतः भौतिक प्रक्रियाओं की निरपेक्ष एकरूपता यदि एक क्रियात्मक अभिवारणा से अधिक कुछ है तो उसका एक स्वयंसिद्ध होना आवश्यक है, अर्थात् उन प्रक्रियाओं की धारणा मात्र में ही यह बात अन्तर्हित होना जरूरी है क्योंकि वे एक व्यवस्थागत समग्र की सारतत्त्व रूप होती हैं। लेकिन यह बात भी तुरन्त ही स्पष्ट होनी चाहिए कि इस प्रकार की एकरूपता के एकस्वयं सिद्ध रूप में पेश करने का कोई आधार उसी तरह पर नहीं है जिस प्रकार कि कारणता विषयक अभिवारणा को स्वयं सिद्धात्मक कहने का कोई आधार हमारे पास न था। व्यवस्थित समग्र की परिकल्पना में किसी प्रकार भी यह बात अन्तर्हित नहीं है कि उसके भाग अथवा अंग किसी एकरूप या समान नियम द्वारा सम्बद्ध होंगे। क्योंकि व्यवस्थागत एकता साध्यपरक भी हो सकती है अर्थात् भाग इस तथ्य द्वारा सम्बद्ध हो सकते हैं कि एक ही लक्ष्य की पूर्ति हेतु अथवा एक ही कार्य की सिद्धि हेतु वे एक साथ मिलकर काम कर रहे होते हैं। उस दशा में किसी भी एक भाग का चलन या व्यवहार उस व्यवस्था द्वारा आपूर्यमाण योजना की उस भाग से की गयी माँग पर निर्भर होगा। और चूँकि इस प्रकार की माँगे समयानुसार बदलती रहती हैं इसलिए विचाराधीन भाग का व्यवहार या चलन भी तदनुसार ही बदलता रहेगा यद्यपि किसी ऐसे दर्शक को जो व्यवस्था द्वारा प्राप्य लक्ष्य अथवा प्रयोजन का निग्रह नहीं कर सका, ऊपर से देखने पर उस भाग का आस-पड़ोस एक समान ही दिखाई पड़ सकता है।^१ उन व्यवस्थागत समग्रों का जिनके भीतर मानवीय दृष्टि प्रत्यक्षतः प्रयोजन अथवा लक्ष्य विषयक एकता ढूँढ पा सकती है, मामला वास्तव में ऐसा ही मामला है। निर्धारित प्रयोजनों को सामने रखकर चलनेवाला व्यक्ति उन परिस्थितियों में एकरूपता सदृश तरीके पर काम नहीं किया करता, जिन्हें उस व्यक्ति के प्रयोजन के सम्बन्ध को छोड़कर अन्य रूपेण एक समान ही कहा जा सकता है। उदाहरण के लिए उन्हीं परिस्थिति में हुई पहले की असफलताओं से वह शिक्षा ग्रहण करता है और प्रतिक्रिया स्वरूप उन परिस्थितियों में अपने लक्ष्य की पूर्ति हेतु वह और भी अधिक अच्छे अभियोज्य उपाय काम में लाने की शक्ति प्राप्त कर लेता है। अथवा जहाँ वह कभी भी असफल नहीं होता वहाँ भी उसके प्रयोजन के प्रगामी निष्पादन के लिए दोनों अवसरों पर अलग अलग तरह का चलन आवश्यक हो सकता है। तर्कनानुगत सही तरीके पर यही कहा जाय तो, दोनों ही स्थितियाँ उसके विविष्ट प्रयोजन की अपेक्षानुसार कभी भी एक सदृश नहीं होतीं बल्कि उसी विविष्ट प्रयोजन के साथ

-
१. तुलना कीजिए 'लोत्से लिखित' 'मेटाफिजिक', खं० १, भूमिका १०, अध्याय ३—३३ (अंग्रेजी अनु०, भाग १, पृ० १८, १०-१३), खं० १, अध्याय ७-२०८ एफएफ (अंग्रेजी अनु०, भाग २, पृ० ८८-९१)।

के उनके सम्बन्ध के अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार का विभेद भी उनके बीच न पाया जा सके। बोवगम्म प्रयोजनों की उस व्यवस्था की जो परिस्थितियों द्वारा अपनी सत्तिद्धि प्राप्त किया करती है, अपेक्षा रखते हुए, सही तौर पर कहा जाय तो हर एक स्थिति अनन्य ही होती है।

अब यदि हम उन तरीकों अथवा विधियों की जिनके द्वारा प्राकृतिक 'नियम' नामके एकलपताओं का वास्तविक सूत्रीकरण किया जाता है, विवेचना करे तो इस निष्कर्ष के लिए आधार मिल सकता है कि वे सब एकरूपताएँ सन्निकटीय अयथार्थ प्रकार की ही हैं। सभी मामलों में न सही अनेक मामलों में तो ये एकरूपताएँ स्पष्टतया सांख्यिकीय विधियों द्वारा प्राप्त हुई होती हैं। अतः उदाहरण के लिए जब कहा जाता है कि किसी दत्त रासायनिक तत्व के सभी परमाणु एक सदृश होते हैं, उदाहरणतः जब हम कहते हैं कि ओषजन के प्रत्येक परमाणु का आणविक भार १६ होता है तब इस एकरूपता को व्यष्टि मामलों में भी अविचल रूप से वस्तुतः ससिद्ध मान लेने का कोई भी निरपेक्षतया बंध आवार नहीं होता। परमाणु यदि हमारी अपनी सुविधा के लिए आविष्कृत ऐसा साधन मात्र सिद्ध हो जाय जैसा कि सम्व है, जो सबेदनशील सहितियों के व्यवहार की संगणना के लिए उपयोगी तो है किन्तु जिसका अपना कोई अस्तित्व नहीं है, तब निश्चय ही सिद्ध हो जाता है कि व्यष्टि मामलों के वास्तविक नियमानुवर्तन का कोई प्रश्न ही नहीं हो सकता। किन्तु परमाणु की हमारी कल्पना से मिलते-जुलते अविभाज्य पिण्ड यदि कहीं वास्तव में हो भी तो हमें याद रखना होगा कि व्यष्टि परमाणु से प्रत्यक्षतया काम लेने का कोई साधन हमारे पास नहीं है। हम सबेदनशील उन द्रव्य संहतियों के, जिन्हें हम अधिक प्रत्यक्षतया काम में ला सकते हैं, व्यवहार से ही परमाणु के गुण धर्मों का अप्रत्यक्ष अनुमान लगाया करते हैं। अतः इस कथन का कि ओषजन के परमाणु का भार इतना है, अधिक से अधिक यही अभिप्राय हो सकता है कि अपने कार्यपरक प्रयोजनार्थ हम उक्त भार से थोड़ा बहुत छुट्ट उबरके संभाव्य विचलन की उपेक्षा कर सकते हैं। ओषजनीय परमाणुओं के अगर वास्तव में ऐसे परमाणु मौजूद हैं तो व्यष्टि भार में औसतन कुछ घटा बढ़ी वास्तव में हो सकती है, फिर भी, जब तक व्यष्टि हम उनसे काम नहीं ले पाते और उनके अस्त्रारों से ही हमें काम करना पड़ता है, तब तक भार विषयक उत्तार चढ़ावों अथवा विचलनों का, भले ही वे बहुत ही अल्प क्यों न हों, हमारे निष्कर्षों पर कोई विवेच्य प्रभाव नहीं पड़ता और इसी लिए हमारे विज्ञान शास्त्र के लिए उन्हें अस्तित्वहीन मानना ही उचित होगा। प्रकल्परूपेण, तब इस प्रकार की रासायनिक एकरूपताओं से हमें व्यष्टि परमाणु के भार विषयक सही कथन के लिए नूतनत्वान्त्रीय उन सांख्यिक गणनाओं की अपेक्षा जिनके आधार पर व्यष्टि मानव को वास्तविक ज्ञान, दी,

भार तथा आगाहृत जीवनमान विषयक विवरण वह शास्त्र देता है, कोई सुरक्षिततर आवार हमे नहीं मिल सकते। और तत्काल ही हम देख लेते हैं कि कोई ऐसा अमानव प्रेक्षक जिसकी इन्द्रियाँ एक मानव से दूसरे मानव में व्यष्ट प्रमेद कर सकने में असमर्थ हैं, मानवीय जीवों के बड़े समुदायों के व्यवहार में दृश्यमान आभासी एकरूपता द्वारा उसी प्रकार के निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता है जिस प्रकार का निष्कर्ष परमाणुओं के बारे में निकालने का लोभ हमें हो जाता है।^१

आभासत दृढ एकरूपता के अन्य मामलों में भी बात ऐसी ही है जैसा कि किसी भी प्रयोगशाला में काम करनेवाले प्रत्येक व्यक्ति को पता है।^२ इस तरह के परिणाम या नतीजे वास्तविक अभ्यास के समय विशिष्ट परिणामों की एक लम्बी शृंखला का माध्य लेकर तथा छोटे मोटे विचलनों का इसलिए अस्तित्वहीन मानकर क्योंकि सभी क्रियात्मक प्रयोजनार्थ वे उपेक्षणीय होते हैं, प्राप्त किए जाते हैं। दूसरे शब्दों में सभी भौतिक प्रक्रियाओं का एक रूप नियम के प्रति आभासी दृढ़ अनुवर्तन इस बात का अपरिहार्य परिणाम है कि व्यक्तिनिष्ठ प्रकार के विविध सीमाबन्धनों के कारण हम किसी प्रक्रिया की व्यष्ट विवृतियों के गतिक्रम का अनुसरण नहीं कर सकते और इसी लिए हमें अपने सब अनुमान पर्याप्त इतनी विस्तीर्ण प्रक्रिया शृंखलाओं के अवलोकन और उनकी तुलना द्वारा लगाने पड़ते हैं कि उनका विस्तार व्यष्ट प्रमेदों को परस्पर निराकृत कर देता है। किन्तु इस सब में यह नतीजा निकालने का कोई समावसान एकदम मौजूद नहीं कि किसी एक व्यष्ट प्रक्रिया का गतिक्रम किसी भी दूसरी प्रक्रिया के गतिक्रम के तत्सदृश होता है। इन तुलनात्मक तरीकों ने एकरूपता में व्यष्ट विवृति के उस अनन्त वैविध्य के लिए जगह बना ली है जिसका हमारी वैज्ञानिक निमित्त जरा सा भी ख्याल था तो इसलिए नहीं करती चूँकि उस वैविध्य को पकड़ पाने के लिए हमारे अवलोकनात्मक साधन ही अपर्याप्त हैं अथवा इसलिए कि निगृहीत होने पर भी

१. इस अभिमत की पूर्ण व्याख्या के लिए देखिए बार्ड लिखित "नेचुरलिज्म एण्ड एग्नॉस्टिसिज्म", भाग १, लेक्चर ४ जिसके आधार पर उपर्युक्त अनुच्छेद आधारित है, तुलना कीजिए जे० टी० मर्ज लिखित हिस्ट्री आफ योरोपियन थाट, भाग १, पृ० ४३७-४४१।
२. मेरी टिप्पणी का अधिकतम आधार विशेषतः वे विधियाँ हैं जिनके द्वारा मनो-भौतिकी के अनुसंधानों में मात्रात्मक एकरूपताएँ प्राप्त की जाती हैं। अन्य क्षेत्रों के स्वतः कृत अनुसंधानों से मेरा कोई प्रत्यक्ष परिचय नहीं है किन्तु जिस दिधि द्वारा सामान्य एकरूपताओं की प्राप्ति उन क्षेत्रों में की जाती है वह एक ही सी प्रतीत होती है।

वह वैविध्य, हमारे विज्ञान के मौलिक ध्येय-घटनाओं के गतिक्रम में हस्तक्षेप करने की क्रियात्मक सफलता के लिए किसी प्रकार से भी सार्थक नहीं है।

एकरूपता के मार्ग से विचलित करनेवाले वस्तुतः वर्तमान व्यष्टि विचलनों में से कुछ विचलनों की ओर सकेत कर सकना आसान है। इस संबन्ध में प्रोफेसर रॉयस ने इस प्रकार की एक शर्त पर विशेष बल दिया है और उसे हमारे अवधान के काल विस्तार का सीमावन्धन की सजा दी है। जैसा कि मनोविज्ञान के विद्यार्थी जानते हैं कि यदि किसी प्रक्रिया की कार्याविधि निर्धारित सर्कीर्ण सीमाओं से कम पड़ जाती है अथवा ज्यादा बढ़ जाती है तब हम समग्र प्रक्रिया से अवहित हो सकने में असमर्थ रहते हैं। किन्तु अवधान प्रक्रिया के स्वरूप को देखते हुए हमें उसमें उन काल-सम्बन्धी विशिष्ट सीमा-बन्धनों के लिए जो हमारे अपने अनुभवार्थ उस पर लादे जा रहे हैं, कोई आधार दिखाई नहीं पड़ता न हमें इस समभाव्यता से इनकार करने का कोई उपाय ही सूझता है कि इस दुनिया में ऐसे भी बुद्धिमान जीव मौजूद हो सकते हैं जिनके अवधान का काल-विस्तार हमसे विशालतर हो अथवा अधिक सर्कीर्ण। ऐसे किसी जीव की भी कल्पना की जा सकती है जो अवधानावधि के यथेच्छ वैविध्यीकरण की शक्ति से युक्त हो। अतः स्पष्ट है कि अगर हम अपने अवधान काल को ऐसा घटा-बढ़ा सकते हैं कि उन प्रक्रियाओं को जो इस समय इतनी द्रुतिगति अथवा अति मन्द्य हैं कि हम उनकी व्यष्टि विवृतियों को ग्रहण नहीं कर पाते, एकल समग्रो के रूप में ग्रहण कर सकने में समर्थ हो सकें तो हमारे अवधान की परिस्थितियों में हुआ ऐसा विशुद्ध व्यक्तिनिष्ठ परिवर्तन हमें व्यष्टिता और प्रयोजन के दर्शन वहाँ करा दे सकता है जहाँ मौजूदा हालत में नेमी एकरूपता के सिवाय और कुछ नहीं दिखाई देता। इसी तरह तुरन्त ही यह भी हमारी समझ में आ सकता है कि हमारे अवधान-विस्तार से अधिक विस्तृत अवधान-कालवान जीव को मानव इतिहास के गतिक्रम में निरुद्देय अथवा निष्प्रयोजन नैमिकता के अतिरिक्त और कुछ भी देखने को न मिले। मान लीजिए यदि हमें बौद्धिक और प्रयोजन-पर सक्रियता की दुनिया में ला विठाया जाय, तो स्पष्ट है कि हम उस दुनिया के निवासी जीवों के मामले में उस सक्रियता के स्वरूप को उसी दर पर मान्यता देने की आशा कर सकते हैं जिस दर पर कि हम अपनी दुनिया की सक्रियता को स्वीकार करते हैं। पर्यावरण के प्रति सप्रयोजन अम्यनुकूलन के साथ प्रतिक्रिया-विषयक एकरूपता से हुआ तत्परिणामी विचलन भी यदि मच्छड के पक्ष हिलाने की-सी तेजी के साथ हो जाय अथवा उसके होने में शताब्दियाँ लग जायें तो अवश्य ही हमारा ध्यान उसकी ओर नहीं जायगा।^१

१. सीएफ. मि० एच० जी वेल्स लिखित 'द न्यू अक्व्यूम्यूलेटर'।

हमारे अपने जीवन में घटित होनेवाले अभ्यनुकूलनों से अत्यधिक विभिन्न प्रकार के सप्रयोजन और सब अभ्यनुकूलनों के स्वीकरण में हमें आवश्यकरूपेण वर्जित करने वाले इसी प्रकार के अन्य व्यक्तिनिष्ठ प्रतिबन्ध वे प्रतिबन्ध हैं जो निर्धारित संख्या से अधिक प्रस्तुतियों पर एक साथ ध्यान देने की हमारी शक्ति पर लगे हुए हैं। साथ ही साथ ऐसे प्रतिबन्ध भी हैं जो हमारी इन्द्रिय प्रत्यक्षता को कुछ विगिष्ट उपलक्षकों तक ही सीमित करते हैं। फिर उन उपलक्षकों से सम्बद्ध अन्तर्वस्तुओं के प्रत्यक्षणों की उस समय का असंभाव्यता भी है जब कि वे प्रत्यक्षण सवेद्यता की ऊपरी और निचली वेहरियों से नीचे उतर जाते अथवा ऊपर उठ आते हैं। निश्चय ही इन अभिसंधानों द्वारा यह सिद्ध नहीं होता कि भौतिक प्रक्रियाओं की यह नैतिक एकरूपता एक व्यक्तिनिष्ठ आभास मात्र है अपितु वे अभिसंधान यह सिद्ध करने के लिए पर्याप्त हैं कि उस एकरूपता को उससे अधिक और कुछ समझने का कोई वैध कारण नहीं है तथा यह कि समग्र वास्तविक अस्तित्व की इन्द्रिय सवेदक व्यष्टता के लिए प्रस्तुत हमारे पूर्वोक्त तर्कों के साथ मिलकर वे भौतिक जगत्-सम्बन्धिनी हमारी सामान्य व्याख्या को श्री ब्रैडले के इस सामान्य नियम कि 'जिसका होना अनिवार्य है और जो हो सकता है वह है' के अन्तर्गत ला देने के लिए पर्याप्त है।

४—(३) 'प्रकृति की एकरूपता' विषयक सिद्धांत का तब हमें क्या करना होगा ? वैज्ञानिक कार्य-समय किसी भी सिद्धांत का किसी न किसी तरह व्याप्य ठहराने योग्य होना आवश्यक है अतः यदि भौतिक जगत्-सम्बन्धिनी हमारी व्याख्या वास्तव में विज्ञान के किसी भी भौतिक सिद्धांत से टकराती है तो उसमें कहीं न कहीं तर्क-दोष होना ही चाहिए। किन्तु मोभाग्य से ऐसा कोई टकराव अथवा विरोध है नहीं। एकरूपता के सिद्धांत का विवेचन करते समय हमें उन अर्थों को जिन मानों में वह विज्ञान के उपयोग के लिए वस्तुतः बांछित होती है उन अर्थों से विभेद करना होगा जो विज्ञानों के वास्तविक विधि-विधान के आधार पर साधारण किन्तु अतर्कसंगत तरीके से निकाले जाकर तत्त्वमीमानीय सिद्धांततन्त्र द्वारा उस एकरूपता में पिराये गये हैं। जैसा कि हम पहले ही देख चुके हैं एकरूपता के सिद्धांत की व्यवस्थित विचार प्रणाली के किमी स्वय-सिद्ध के रूप में अभिपुष्टि कर सकना असंभव है। न किमी अनुभूत नश्य के रूप में उसका न्यायपन ही कराया जा सकता है। अतः उनका तात्त्विक स्वरूप किमी अन्युपगम अथवा ऐसे पूर्वानुमान का ही हो सकता है जिसका प्रत्यक्ष प्रयोग क्रियात्मक उपयोगिता के आधार पर किया जा सकता है किन्तु उनी सीमा तक जहाँ तक वह मफल हो सकता हो।

और ठीक यही वह जगह है जिसकी पूर्ति उपर्युक्त सिद्धांत विज्ञानों के वास्तविक विधि-विधान में करता है। प्रकृति का मूर्त गतिक्रम कठोरतापूर्वक एक रूप है वह सिद्ध

कर सकने का कोई उपाय हमारे पास नहीं है यह बात पहले ही स्पष्ट हो चुकी है। किन्तु उसका एकरूप होना, हमारे वैज्ञानिक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए आवश्यक भी नहीं है हमें जितना कुछ चाहिए वह यही है कि भौतिक प्रक्रियाओं के वृहत्समूह से जब हमें काम पड़ा करे उनमें नैतिकता से तब उस विचलन के अतिरिक्त जिसकी घटना क्रम के गणन और नियंत्रण कार्य में उपेक्षा की जा सके अन्य किसी प्रकार का भी विचलन सामने न आये। अनुभवपरक विज्ञानों की वास्तविक सफलता से सिद्ध होता है कि हमारे सभी क्रियात्मक प्रयोजनों के लिए सनिकटीय एकरूपता की यह माँग पर्याप्त सूक्ष्मतापूर्वक वस्तुतः पूरी होती रहती है। और यह माँग वस्तुतः यो पूरा हो सकेगी इस बात का पहले से अनुमान कर चौकस कसे बिना हमें मिल नहीं सकता था। इन अर्थों में यह सिद्धांत कारणता सिद्धांत के समान ही, प्रागनुभवजात अभिवारणा कहा जा सकता है। लेकिन कारणता सिद्धांत की तरह ही फिर एक बार इस सिद्धांत को भी विश्वास योग्य तब तक नहीं माना जा सकता था जब तक कि उसके प्रयोग के बाद प्राप्त हुए परिणामों से इस बात की पुष्टि न हो गयी अतः काण्ट के मतानुसार अनुभवाधारित सत्यापन के बिना ही सत्य मान लिए जाने के कारण वह प्रागनुभवीय ही है।^१

जिन विशिष्ट मामलों में एकरूपता के इस नियम का वस्तुतः जिस प्रकार विनियोग हुआ है उस तरीके पर विचार करने से इस परिणाम की पुष्टि हुई है। हम सबको मालूम है कि वैज्ञानिक नियम विशुद्धतः सर्वसामान्य और अपूर्त हैं। वे यह नहीं कहते कि ऐसा होगा ही अपितु यह कि यदि परिणाम पर पहुँचने के लिए दी गयी शर्तों के अतिरिक्त अन्य कोई शर्त न हो तो उस हालत में क्या हो सकता है, इतना ही वे कहते हैं। इस अपूर्त अथवा शेषात्मक रूप में वे उन नियम के निश्चय ही यथार्थ और निरपेक्ष एकरूपताओं के विवरण हैं। किन्तु इस अमूर्त रूप में किसी प्रक्रिया के वास्तविक गति क्रम में उनका प्रत्यक्षतः विनियोग नहीं किया जा सकता। नभूने के तौर पर प्रोफेसर वार्ड द्वारा प्रयुक्त उदाहरण को ही ले लीजिए।^२ यात्रिकों में हम पढ़ते हैं कि आलम्ब

१. एक बार फिर तुलना कीजिए पहले भी उद्धृत लोद्से कृत 'मेटाफिजिक्स', १, ३, ३३ के अनुच्छेद खण्ड से।

२. देखिए 'नैचुरलज्म एण्ड एग्नॉस्टिसिज्म', भाग १, लेख २ और तुलना कीजिए मॉश लिखित 'सायंस आफ मेकैनिक्स' के पृष्ठ ९-२३ तक में लिखित विशद इस प्रमाण से कि उत्तोलक के समान्य सिद्धांत सम्बन्धी सारे तथाकथित निदर्शन उस सम्बन्ध के अत्यधिक सीधे-सादे मामले के अधिक उलझे हुए रूप के विघटन मात्र हैं, जो अन्ततोगत्वा अपनी मान्यता के लिए इन्द्रियों के प्रमाण के अतिरिक्त किसी अन्य अधिक विश्वसनीय प्रमाण पर निर्भर नहीं होते।

पर जब भार-घूर्ण समान और विपरीत होते हैं तब उत्तोलक पर सन्तुलन की स्थिति बनी रहती है। अमूर्त साधारणीकरण के रूप में यह कथन या अभिवचन स्थिर एकरूपता विषयक कथन है। किन्तु सार्वत्रिकरूपेण इसके सत्य होने के लिए साध्य के सूत्रीकरण में अन्तर्हित प्रतिबन्धों अथवा शर्तों की पूर्ति हो चुकी है ऐसा मान लेना होगा। उत्तोलक का स्वयं अनम्य अथवा दृढ़ होना जरूरी है साथ ही भाररहित होना भी। उसका एकदम एकरूपेण रचित होना भी आवश्यक है आलम्ब का गणितीय बिन्दुवत् होना इसलिए आवश्यक है कि जिससे घर्पण का व्यपहार हो सके इसी तरह भारों को ऐसे पदार्थ मात्र समझना होगा जिनमें कोई गुणात्मक विशेषतायें नहीं होती जिससे उत्तोलक पर केवल उनके एक गुण भार-गुण का ही प्रभाव पड़ सके। उनके जोतों का तनाव आदर्श तनाव होना चाहिए अन्यथा कुछ नयी गडबडियाँ पैदा हो सकती हैं। लेकिन जब तक इन सब शर्तों को पूरा कर लिया जाता है तब तक यह सिद्धांत इतना अमूर्त बन चुका होता है कि जो वस्तु अपने द्रव्यमान तथा आलम्ब से उसकी दूरी द्वारा कार्य किया करती है किसी अन्य गुण धर्म द्वारा कार्य नहीं करेगी।

किसी भी वास्तविक मामले में, घटनाओं का गतिक्रम उन सब परिस्थितियों से प्रभावित हो सकता जिन्हें इस सिद्धांत के अमूर्त सूत्रीकरण में शामिल नहीं किया गया। कोई भी वास्तविक उत्तोलक न तो भाररहित होगा न ऐसा कि उसे नवाया न जा सके या तोड़ा न जा सके। उसकी बनावट भी कभी एकरस नहीं हो सकती। वास्तविक भारों का प्रभाव भी उत्तोलक के व्यवहार पर भारों के वैपुल्य, उनके रासायनिक संयोजन, और उनके जोतों के स्वरूप के कारण भिन्न भिन्न प्रकार से पड़ेगा। किसी मूर्त अथवा वास्तविक आलम्ब पर उत्तोलक की डण्डी और उसके आश्रय के बीच घर्पण की कुछ न कुछ मात्रा भी अवश्य होगी आदि आदि। वस्तुतः इनमें से कोई भी एक अथवा सभी परिस्थितियों का उत्तोलक दण्डिका के चलन को तब प्रभावित कर सकती है जब भार को उससे लटकाया जाता है। परिणामतः किसी भी मूर्त मामले में घटनाओं के गतिक्रम का निर्धारण करने के लिए यांत्रिक साधारणीकरणों का विनियोजन कर सकना एकदम असम्भव होता है।

इन दृष्टान्त में जो बात सही उतरी है वही प्रकृति सम्बन्धी नियमों के इसी प्रकार के सभी मामलों में भी सही है। जहाँ तक ये नियम वास्तव में यथार्थ होते हैं वहाँ तक वे सब सौपाधिक ही होते हैं और समस्या के ही काम के हैं। अगर किसी भौतिक अनुक्रम के संपूर्ण आवार इस नियम के प्रतिज्ञापन में परिगणित प्रतिबन्धों में निहित मान लिए जायें तो उस अनुक्रम का गतिक्रम क्या होगा? इसके माने ये हैं कि वे सत्र नियम जिन हृद तक निरपेक्ष हैं, वहाँ तक समानार्थवाची इस साध्य के ही विभिन्न रूप हैं कि जहाँ दो वस्तुओं में विभेद करने का कोई कारण न हो वहाँ कोई विभेद न

होगा। लेकिन ज्यों ही हम अपने नियमों का विनियोजन किसी व्यष्ट प्रक्रिया के वास्तविक गतिक्रम की गणना के लिए करते हैं त्यों ही हमें स्वीकार कर लेना पड़ेगा कि उनकी दृढ़ यथार्थता-विषयक शर्त गायब है, व्यष्ट प्रक्रिया में सदा ऐसे पहलू मौजूद रहते हैं जो उन शर्तों में जिनके लिए कि वे नियम बनाये गये थे, शामिल नहीं किए गये और यह कि क्रियात्मक अनुभव ही हमें बता सकता है कि इन पहलुओं की उपस्थिति हमारे अभिप्रेत परिणामों के प्रत्यक्षत प्रभावित करेगी या नहीं। अतः किसी व्यष्ट प्रक्रिया के अध्ययनार्थ इस प्रकार विनियुक्त एकरूपता का सिद्धांत कारणता विषयक सिद्धांत की तरह ही एक ऐसा अभिधारणा ही है कि जिसका औचित्य उसकी क्रियात्मक सफलता द्वारा ही सिद्ध होता है।

कारणता सिद्धांत के समान ही एकरूपता सिद्धांत फिर एक बार विभिन्न मात्राओं में उन प्रक्रियाओं के जिनके लिए उसे परिकल्पित किया जाय, स्वरूप के अनुसार ही सफल हो सकता है। जिस प्रकार कि कारणता विषयक अभिधारणा का आधार वह प्रकल्पना थी कि किसी घटना के पूर्ववर्तियों में से किये गये चुनाव को, सभी कार्यार्थी प्रयोजनों के हेतु, संपूर्ण आधार का समकक्ष मान लिया गया था उसी प्रकार उससे भी अधिक सामान्य प्रकार की अभिधारणा, एकरूपता विषयक अभिधारणा भी इसी पूर्वकल्पना पर आधारित है कि किसी प्रक्रिया के आधार का निर्धारण करते समय उसके व्यष्ट प्रयोजन को गिना ही न जाय। इससे यह परिणाम नहीं निकलता कि इन अभिधारणाओं को भौतिक व्यवस्था के सभी विभागों के लिए अनुभवजन्य और चित्त की मात्रा एक जैसी ही मिल सकेगी। अर्थात् सब जगह उन्हें एक जैसा ही ठीक समझा जायगा। ऐसी कुछ प्रक्रियाएँ हो सकती हैं जिनका व्यष्ट प्रयोजनार्थक स्वरूप इतना स्पष्ट हो कि अपने कामचलाऊ मतलब के लिए हम उनके लक्ष्य अथवा प्रयोजन का खाल किए बिना उनके गतिक्रम की गणना कर सकें। उस हालत में एकरूपता अथवा सादृश्यता के सिद्धांत तथा कारणता के सिद्धांत की भी कोई क्रियात्मक मूल्य, भौतिक व्यवस्था के इस भाग के लिए नहीं रहता। और जनसाधारण का ऐसा खाल है कि इन दोनों क्रियात्मक अभिधारणाओं की इस प्रकार की असफलता वास्तव में तब हुआ करनी है जब उनका उपयोग मानव कारकों के चेतन सकलों पर करना प्रारम्भ करते हैं। यह ऐसी समस्या है जिस पर और अधिक अच्छी तरह विचार करने का काम अगले खंड के लिए छोड़ देना जरूरी है लेकिन अभी हम दो सामान्य वक्तव्य दे सकते हैं।

(१) किसी विविष्ट क्षेत्र में कारणता और एकरूपता अथवा सादृश्य विषयक अभिधारणाओं की इस प्रकार की असफलता में आधार और परिणाम विषयक तर्क-शास्त्र के मौलिक सिद्धांत शामिल इस लिए नहीं होते चूंकि, जैसा कि हम पहले ही पर्याप्तरूपेण देख चुके हैं—दोनों ही अभिधारणाएँ इन सिद्धांतों पर ऐसे प्रतिबन्ध

लगाती है जो स्वयं उस सिद्धांत के स्वरूप को देखने से उचित नहीं प्रतीत होते । अतएव यह स्थिति कि मानवीय कार्य विषयक किन्हीं भी सामान्य नियमों का सूत्रीकरण नहीं हो सकता, आविचार्य अथवा तार्किकरूपेण अमान्य नहीं हो सकेगा ।

(२) जब मानवीय कार्य सम्बन्धी नियमों के एकान्त अस्वीकरण की सम्भाव्यता तर्क शास्त्रानुसार संभव है तब मानवीय व्यवहार से संबद्ध विज्ञानों की सांख्यिकी-परक विधियों द्वारा प्राप्त सफलता हमें उसे स्वीकार करने से रोकती है । इन विज्ञानों की सफलता से सिद्ध होता है कि साकल्यरूपेण ग्रहीत होने पर मानवीय व्यवहार में कुछ सन्निकटीय एकरूपताएँ देखने को अवश्य मिल जाती हैं । लेकिन यह सिद्ध करने के कि सकलरूपेण तथा उसी विधि से ग्रहीत होने पर भी मानव व्यवहार के सभी पहलुओं में इसी प्रकार का सादृश्य अथवा ऐसी ही एकरूपता पाई जा सकती है कोई साधन उपलब्ध नहीं है । कम से कम इतना तो देखा ही जा सकता है कि कुछ सामाजिक क्रिया-कलाप किसी औसत अर्हता का सन्निकटन नहीं करते अर्थात् निर्धारित औसतों के निकट तक पहुँच सकने में असमर्थ रहते हैं भले ही उनके अनुसंधान के लिए कितना ही व्यापक क्षेत्र कितना ही लम्बा समय आवार रूप में क्यों न लिया जाय । अनुमानतः हमें शायद स्वीकार करना पड़ेगा कि सामाजिक जीवन के ऐसे भी विभाग हैं जिनके लिए नियमों का सूत्रीकरण नहीं हो सकता, यदि हम इस अभ्यासिक समावर्तन की उपेक्षा करते हैं तो उसका कारण कोई रीति वैधानिक कारण ही होगा । इस प्रकार की एकरूपताओं अथवा सादृश्यों को ढूँढ़ निकालना हमारी रुचि का विषय है और इसी लिए हमने सही तौर पर ही इस मान्यता को कि एकरूपता से अधिक कुछ नहीं है । कार्यविधि का नियम इस लिए बना लिया है कि असफलता का अर्थ होगा अस्थायिनी बाधा मात्र, जिस कारण हम सभी अपराधियों को समस्त सुधार योग्य समझकर वैसा ही व्यवहार उनसे किया करते हैं उसी कारण हम सभी अनुक्रमों को भी उचित विधियों द्वारा एकरूपताओं में विघटनीय समझते हैं । हम चाहते हैं कि उन्हें ऐसा होना चाहिए और हम यह सिद्ध कर नहीं सकते कि वे ऐसे हैं अतः हम ऐसा व्यवहार करते हैं उनका होना मानो हम उन्हें वैसा ही समझते भी हैं ।

उस क्रियात्मक आवश्यकता के स्वरूप के विषय में, जिस पर एकरूपता की अभिवारणा आधारित है एक आव वात यहाँ कह दी जा सकती है । जैसाकि हम पहले ही देख चुके हैं कि कारणता विषयक ऐसी ही अभिवारणा भी प्राकृतिक प्रक्रियाओं के नियंत्रण के उपायों का जोड़ तोड़ लगाने की क्रियात्मक आवश्यकता से ही उत्पन्न हुई है । लेकिन इन आवश्यकता की पूर्ति के लिए कारणता-विषयक अभिवारणा अकेले ही पर्याप्त नहीं होनी । क्योंकि अगर हम मान भी ले कि क्रियात्मक प्रयोजनों के लिये प्रत्येक घटना का निवारण उसके पूर्ववर्तियों द्वारा पर्याप्त रूप

से हो जाता है और यह कि उन पूर्ववर्तियों के ज्ञान की प्राप्ति जब इस प्रकार हो जाती है और वह ज्ञान उस घटना के उत्पादन के उपायो का ज्ञान होता है, तब भी उस घटना के उत्पादन का क्रियात्मक नियन्त्रण हमारे हाथ में नहीं होता । क्योंकि ठीक तरह से ज्ञात उन उपायो का उपयोग करके उस घटना के पुनरुत्पादन कर सकने की अपनी शक्ति पर साधारणतः हमें भरोसा तब तक नहीं हो सकता जब तक कि यह सम्भावना मौजूद रहती है कि हमारे प्रयत्नों का परिणाम प्रत्येक बार हमारी पकड़ से बाहर के अति सूक्ष्म वैविध्यों द्वारा अथवा ऐसे अन्य कारणों द्वारा जो हमारे प्रेक्षणातिरिक्त हैं, प्रभावित हो सकता है । हमें यह विश्वास दिलाया जाना आवश्यक है कि जो कुछ हमें सदृश प्रतीत होता है वह सभी क्रियात्मक प्रयोजनार्थ सदृश या वैसा ही है भी, जिससे सदृश उपायों के प्रयोग पर भरोसा करके सदृश परिणाम प्राप्त किए जा सके यही वह प्रतिबन्ध अथवा स्थिति है जिसे एकरूपता का सिद्धांत अमूर्तरूप से व्यक्त करता है । वह बताता है कि प्राकृतिक प्रक्रियाओं का गतिक्रम सामान्य नियमों के अनुसार ही चला करता है और क्रियात्मक प्रकार की मूर्त घटनाओं पर जब उन नियमों का क्रियात्मक विनियोग होता है तब वे नियम प्रभावों के उत्पादन हेतु सहीतौर के क्रियात्मक नियम होते हैं और उन नियमों की अनुल्लंघ्यता का अर्थ केवल इतना ही होता है कि तुलना के कुछ मानकों की अपेक्षानुसार जो वस्तुएँ सदृश प्रतीत होती हैं वे उन परिणामों के सम्बन्ध में भी जिनमें हमें दिलचस्पी है, समान रूप से ही सफल प्रभाव-शाली मान सकते हैं जैसा कि हम पहले भी देख चुके हैं इस पूर्वानुमान का वैधता प्राग-नुभवरूपेण कभी भी ज्ञात नहीं हो सकता थी । उसे वस्तुतः वैध तभी कहा जा सकता है जब उसके वास्तविक प्रयोग से उसका औचित्य सिद्ध हो जाय । साथ ही साथ यह कार्यविधि विषयक एक सिद्धांत है कि पिछले अनुच्छेद में बताया गए तरीके पर जब कभी किसी क्रियात्मक अभिधारणा का विनियोग हमारे हितार्थ उपयोगी समझा जाय तब उसकी सार्वत्रिक विनियोज्यता पहले ही से मान लेना ठीक होता है । इसी लिए तो उन क्षेत्रों में जहाँ सामान्य एकरूपताओं की सफल स्थापना जब तक नहीं हो सकी है तब तक के लिए जब तक कि उनके विनियोजन के विरुद्ध कोई दृढ़ कारण प्रस्तुत नहीं किया जाता, अभिधारणाओं की विनियोज्यता को हम सही मानते हैं । आगे चलकर जब हम उन नैतिक कठिनाइयों पर जो एकरूपता तथा कारणता विषयक अभिधारणाओं के स्वेच्छा कार्य में विनियोजित करने से सामने आयी है विचार करेंगे तब हमारा यह अन्तिम अभिमत सुझाव देगा ।

निःसंदेह स्पष्ट है कि एकरूपता को केवल एक क्रियात्मक अभिधारण मात्र बना डालने के कारण वर्तमान वस्तुओं की क्रियात्मक व्यवस्था में विशुद्ध सयोग की कोई बात शामिल नहीं हो जाती । 'सयोग' अनेकार्थवाची शब्द है और उसकी अनेकार्थकता

के कारण अनेक प्रकार के भ्रम अथवा दुरुहताएँ पैदा हो सकती हैं। सयोग का अर्थ हो सकता है (अ) ऐसा अनुक्रम जिसका कोई आधार हमारे वास्तविक ज्ञान द्वारा नहीं बताया जा सकता, निश्चय ही हमारे अपने अज्ञान मात्र के इस अर्थ में, सयोग को कोई भी ऐसा सिद्धांत मान्यता दे सकता है जिसमें मानवीय अज्ञान तथा त्रुटि सभाव्यता को आँख ओझल नहीं किया जाता।

इसके अतिरिक्त सयोग का (ब) ऐसा अनुक्रम भी हो सकता है जिसका आधार आधिक रूप से ही समझा जा सका हो संभव है। कि ऐसे अनुक्रम के आधार के विषय में हमें इतना पर्याप्त ज्ञान हो कि जिससे हम संभावनाओं के विकल्पों की एक निश्चित संख्या तक सीमित कर सकने में तो समर्थ हो सकते हो लेकिन इतना पर्याप्त ज्ञान हमें न हो कि जिसके आधार पर हम बता सकें कि कौन सा विकल्प किसी विशिष्ट मामले की सब जतों को पूरी तरह पूरा करता है। यही वह अर्थ है जिसमें हम सयोग शब्द का प्रयोग तब करते हैं जब हमें वैकल्पिक घटनाओं में से किसी एक को सगणन योग्य कह कर उन घटनाओं के सगणनार्थक नियमों को तथाकथित 'सभाव्यता-सिद्धांत' में विशिष्ट गणितशास्त्रीय विस्तार का लक्ष्य बनाना होता है।

(स) और अन्ततः सयोग का अर्थ विशुद्ध सयोग मात्र भी हो सकता है अर्थात् किसी वस्तु का ऐसा अस्तित्व जिसका कोई आधार ही न हो। इस अन्तिम अर्थ में सयोग समस्त सगत विचारप्रणाली के चरम स्वयं सिद्ध के रूप में, आधार और परिणाम के सिद्धांत द्वारा व्यक्त वास्तविकता की व्यवस्थित एकता की कल्पना से एकदम बहिष्कृत हो जाता है। अगर हम कारणता और एकरूपता के सिद्धांतों की निरपेक्ष वैधता से इनकार करते हैं तो इसके यही माने होंगे कि हम उन सिद्धांतों को आधार और परिणाम विषयक स्वयं सिद्ध के आवश्यक परिणाम रूप मानकर वस्तुओं के विशुद्ध सयोग को स्वीकार कर रहे हैं। यदि वे सिद्धांत ऐसी क्रियात्मक अभिवारणायें मात्र हैं जो आधार विषयक स्वयं सिद्ध को ऐसे कृत्रिम प्रतिबन्धों के बश प्रस्तुत करती हैं जिनका कोई तर्कसंगत औचित्य स्वयं उस स्वयंसिद्ध में ही नहीं है तब यह स्वीकरण कि वे अन्तिमतः सत्य नहीं, किन्नी प्रकार भी अस्तित्व की सुदृढ़ व्यवस्थिति एकता की पूर्ण मान्यता के विरुद्ध नहीं पड़ता। उसका केवल यही मतलब है कि हमारी क्रियात्मक अभिवारणाओं द्वारा ग्रहीत उस एकता के स्वरूप विषयक अभिमत का पूर्वानुमान, विशिष्टरूपेण उपयोगी होते हुए भी अपर्याप्त है।

यहाँ अपने निष्कर्षों की सन्निप्तावृत्ति कर देना सुविधाजनक होगा। तत्त्व-मीमांसीय आधार पर भौतिक व्यवस्था अथवा जगत् को अपनी विशिष्ट संवेदनात्मकता के लिए अभिव्यक्त हमारे अपने सद्दृश अन्तःसम्बद्ध ऐसे जीवों की जिन्हें हमारी तरह के ही इन्द्रियवेद्य तथा मन्त्रयोजन अनुभव हुआ करते हैं, एक व्यवस्था मानने के लिए

हमें बाध्य होना पड़ा था। उन व्यवस्था के अधिकांश भाग की आभासी निष्प्रयोजनीयता तथा निर्जीवता का समाधान हमने यो किया था कि उसकी वह दशा तब समझ में आ सकती है जब हम मान ले कि उसके अनेक अंगों के व्यक्तिनिष्ठ प्रयोजन और हित हमारे अपने हितों और प्रयोजनों से इतने ज्यादा भिन्न प्रकार के हैं कि हम उन्हें जान नहीं पाते। तब हमें समझ में आया था कि यदि प्रकृति ऐसी इन्द्रियवेद्य अनुभूतियों से बनी है तो उस प्रकृति का निरपेक्ष नियम तथा एकरूपता के वशवद होना कभी भी अन्तिम रूपेण सत्य नहीं हो सकता। उसमें जो कुछ भी एकरूपता पायी जाती है वह अवश्य ही सन्निकटोद्य होगी और वह आवश्यक परिणाम होगी ऐसे तथ्य संग्रहों के वैपुल्य से भरे हमारे काम का, कि जिस संग्रह के तथ्यों का व्यष्ट व्योरेवार हम अनुसरण नहीं कर पाते और इसी लिए वह एकरूपता उसी प्रकार की होगी जिस प्रकार कि मानव चरित्र के विभिन्न विभागों में नृत्तवीय विज्ञानों द्वारा स्थापित सांख्यिकीय एकरूपताएँ होती हैं। आगे फिर हमने यह भी पाया था कि जिन एकरूपताओं को हम प्रकृति के 'नियम' कह कर पुकारते हैं वे दरअसल इस उपर्युक्त प्रकार की एकरूपताएँ हैं। और यह कि वे उन औसत निष्कर्षों का प्रतिनिधित्व करती हैं जो ऐसे दृष्टान्तों के ऐसे वृहत्समूहों की तुलना द्वारा समणित किए गए हैं। जिन दृष्टान्तों का व्यष्टरूपेण विवेचन हम नहीं कर सकते अथवा तब तक नहीं कर पाते जब तक हम अपने वैज्ञानिक उद्देश्य से चिपटे रहते हैं। वे एकरूपताएँ सभी तक निरपेक्ष रहती हैं जब तक वे प्राक्कल्पनात्मक रहती हैं। वे कभी भी मूर्त घटनाओं के गतिक्रम के विषय में किसी निरपेक्ष दावे की आचार नहीं बन पाते।

आगे चलकर हमने यह भी पाया था कि विज्ञान प्रकृति के वास्तविक गतिक्रम के विषय में जिस एकरूपता की अपेक्षा करता है वह पर्याप्ततः इतनी सन्निकट है कि हम उसके बल पर अपने विशिष्ट प्रयोजन की प्राप्ति के लिए व्यष्ट विचलनों की अपेक्षा कर सकते हैं। हमने यह भी देखा कि एकरूपता का सिद्धान्त स्वयं भी कोई तार्किक स्वयंसिद्ध नहीं है अपितु यह एक ऐसी क्रियात्मक अभिव्यक्ति मात्र है जो प्रकृति के गतिक्रम के क्रियात्मक हस्तक्षेप के नियमों के सफल निर्धारण के लिए आवश्यक धर्म को व्यक्त करती है। अन्त में हमने यह भी देखा कि जहाँ हमें यह मान बैठने का कि भौतिक जगत् के सभी विभागों के लिए इस प्रकार के नियम बनाए जा सकते हैं कोई प्रागनुभवीय तर्कसंगत अधिकार नहीं है वहाँ रीति-वैज्ञानिक आचारों पर हम मानने के लिए बाध्य हैं कि जब तक हमारे पास इसके विपरीत बात पर विश्वास करने के कोई विशेष कारण न हो तब तक वे नियम बनाए जा सकते हैं। अतः एकरूपता-विषयक अभिव्यक्ति की सार्वत्रिकता का यह अर्थ नहीं कि वह सार्वत्रिकता 'सत्य' है अपितु यह कि सामान्य निम्नो के सूत्रीकरण के प्रयत्न में जहाँ कहीं भी हमारी अभिरुचि हो वहाँ ही इस एक-

रूपता का सार्वत्रिकरूपेण गठन हम कर सकते हैं।

५—(४) यत्र-विन्यास के रूप में भौतिक व्यवस्था की परिकल्पना— सामान्य नियमों के दृढ़ समविन्यासी के रूप में प्रकृति की कल्पना उलझे हुए यत्र-विन्यास के रूप में समग्र भौतिक जगत् के अभिवर्गन में पूर्णतः अभिव्यक्त होती है।

यह कहना आसान नहीं कि जब हम भौतिक प्रक्रियाओं अथवा संसार विषयक 'विशुद्ध यान्त्रिक', सिद्धान्त की बात सुनते हैं तब उसमें क्या क्या और कितना शामिल रहता है। कभी तो उसका मतलब इतना ही होता है कि विचारावीन सिद्धान्त के अनुसार दृढ़ एकरूपता सिद्धान्त का सामान्य नियमों का अनुसरण एक चरम स्वयंसिद्ध है कभी संसार के प्रति एक 'यान्त्रिक दृष्टिकोण' भी अपनाया जाता है जिसका मतलब संकुचित रूप में होता है भौतिक व्यवस्था की रासायनिक, वैद्युत तथा अन्य सभी प्रक्रियाओं का द्रव्यमानीय कण-व्यवस्था के विन्यास परिवर्तन की जटिल घटना मात्र समझा जाय। इस संकीर्णार्थ में भौतिक जगत् विषयक यान्त्रिक सिद्धान्त उस यथार्थपरक तत्त्वमीमांसा का ही एक अनगढ़ रूप है जिसके अनुसार गतिमान द्रव्यमानों के अतिरिक्त किसी अन्य वस्तु का अस्तित्व नहीं होता और द्वितीयक गुण विशिष्ट प्रत्येक वस्तु एक व्यक्तिपरक भ्रातिमान होती है। इस यान्त्रिक दृष्टिकोण के विस्तृततर तथा संकीर्णतर दोनों ही रूप भौतिक प्रकृति की प्रक्रियाओं को अवैदिक और अचेतन मानने तथा जिस उद्देश्य अथवा प्रयोजन की पूर्ति वे करती हैं उसका कोई हावाला लिए बिना पूर्ववर्तिनी परिस्थितियों द्वारा ही उन्हें पूर्णतया निर्धारित मानने में एकमत है। इस सिद्धान्त को यान्त्रिक, नामवेच बनाने का श्रेय उन सामान्यानुमान को है जो भौतिक व्यवस्था तथा मानव निर्मित उन मशीनों के बीच मौजूद माना जाता है और जिसके अगोपागो की गति क्रिया शेष अगो के साथ उनके सम्बन्ध के आधार पर मशीन के सदृश ही हुआ करती है न कि किसी प्राप्य लक्ष्य के प्रति चेतन्यता द्वारा प्रेरित होने के कारण।^१

निश्चय ही इतना तो स्पष्ट ही है कि प्रकृति के गतिक्रम सकल हस्तक्षेप के लिए नियमों के सूत्रीकरण की जहाँ कहीं भी आवश्यकता होती है वहाँ हमारी क्रिया विषयक आवश्यकताएँ भौतिक प्रक्रियाओं के उपर्युक्तार्थक यान्त्रिक अभिवर्गन के लिए हमें बाध्य कर देती हैं। यदि हमें घटनाओं के गतिक्रम में सफलतापूर्वक दखल देना है तो जैसाकि

१. 'यान्त्रिक अभिमत' विषयक संकीर्णतर और अधिविशिष्ट अर्थ पर कुछ अन्य टिप्पणियों के लिए देखिए इसी खंड का अध्याय ६। अधिक विशुद्धतार्थ यान्त्रिक अभिमत के इस विशिष्ट रूप को प्रकृति का यान्त्रिक सिद्धान्त कहना अधिक मुविधाजनक होगा।

हम पहले ही समझ चुके हैं, उस गतिक्रम का सन्निकटतया एकरूप समझा जा सकने योग्य होना जरूरी है अन्यथा कोई सुरक्षा इस बात की हमारे पास नहीं है कि नियमानुसार तथा पूर्ववर्ती अनुसार किये गये हमारे हस्तक्षेप का परिणाम या निष्कर्ष एकरूप और असंदिग्ध होगा। अतः यदि हम क्रियात्मक हस्तक्षेप के सामान्य नियम सूत्रीकृत करना है तो हमें वस्तुओं के गतिक्रम की सब तरह से यांत्रिक रूप में ही देखना होगा। इसके विपरीत अगर ऐसी प्रक्रियाएँ हुईं जिन्हें सन्निकटतया भी यांत्रिक न समझा जा सकता हो तो घटनाओं के क्रियात्मक परिचालन के सामान्य नियम बना सकने की हमारी शक्ति उन घटनाओं तक नहीं पहुँच सकती। घटनाओं के यांत्रिक अभिदर्शन की सीमाएँ ही अनुभवाधारित विज्ञान तथा व्यावहारिक कला विषय के सामान्य उपदेशों की भी सीमाएँ होती हैं।

इस बात का प्रशसनीय दृष्टान्तीकरण हमें मानवीय स्वभाव के अध्ययन में मिलता है। जैसाकि हमें पहले ही ज्ञात हो चुका है, मानवजीवों के विशाल समुदायों के व्यवहार की कम से कम अनेक बातों में हमें सन्निकटीय एकरूपता देखने को मिलती है और इसी लिए उसे उन बातों के सन्दर्भ में तो सब प्रकार से यांत्रिक ही माना जा सकता है। अतः मानव-जाति-विज्ञान, समाज विज्ञान, आदि अनेकों मानवीय प्रकृति विषयक ऐसे अनुभवाधारित विज्ञानों का अस्तित्व संभव है जिनमें वे एकरूपताएँ सप्रतीत होती रहे और उन्हें सहिता रूप में ग्रथित किया जाता है। साथ ही यह भी संभव है कि इन विज्ञानों के आधार पर अमूर्त अथवा गुणात्मक रूपेण ग्रहीत अपने साथी मानवों के प्रति हमारे व्यवहार का नियमन करने के लिये अनेकों प्रज्ञात्मक सामान्य सूत्र अथवा उक्तिर्या गढ़ ली जायँ। किन्तु जब हमें मूर्ति विनिष्ट मानव-व्यष्टियों से काम पड़ता है, तब जैसा कि हम देख चुके हैं, यह यांत्रिक अभिमत सफल नहीं हो पाता और हमारी सहायता नहीं कर पाता। मूर्तव्यष्टि क्या कर बैठेगी इसका अनुमान निश्चयपूर्वक केवल उस व्यक्ति के हितों और प्रयोजनों के ज्ञान के आधार पर ही लगाया जा सकता है, अतः व्यष्टि चरित्र विषयक कोई सर्व-सामान्य विज्ञान हो ही नहीं सकता न किसी व्यष्टि सहायी मानव के प्रति व्यवहार के प्रज्ञात्मक सर्वसामान्य नियम ही परिणामतः बनाये जा सकते हैं। यह जानने के लिए कि उन वास्तविक व्यक्तियों के साथ जिन्होंने हमारा जीवन क्रम हमारे साथ प्रत्यक्ष, गहरे व्यक्तिगत सम्बन्ध सूत्र में बाँध देता है, हमारे व्यवहार का नियमन कैसे हो, हमें मानव स्वभाव के तथाकथित विज्ञानों की शरण नहीं लेनी पड़ेगी अपितु इसके लिये हमें उन व्यक्तियों के विषय में अपने वैयक्तिक अनुभव ही से काम लेना होगा। वैज्ञानिक ज्ञान के स्वरूप और उसकी मर्यादाओं पर हुए दार्शनिक विमर्शों ने पूरी तरह उस निर्णय का समर्थन किया है जो मानवजाति की व्यवहार बुद्धि ने उस सिद्धांतवादी अहम्मान्य पाण्डित्य के विरुद्ध लिया है, जो वैयक्तिक

चरित्र और प्रयोजन की ठीन समझदारी को छोड़कर और चाहे जिन आधार पर वास्तविक व्यक्तियों के साथ व्यवहार के नियम ढूँढ़ निकालना चाहता है ।

अतः भौतिक-प्रक्रिया विषयक यान्त्रिकीय अभिमत उन अनुभववाचरित विज्ञानों की एक अनिवार्य अभिवारणा बन गया है जो सामान्य सूत्रों की महत्ता ने उन प्रक्रियाओं का वर्णन करना चाहते हैं । इसी लिए तो वे अम्यापत्तियाँ जो कभी-कभी वर्णात्मक विज्ञानों में यान्त्रिकीय अर्थनिर्णयों के प्रयोग के बारे में उठायी जाती हैं, वास्तव में वैज्ञानिक सामान्यीकरण और वर्णना के सारे ही व्यापार के प्रति अभिव्यक्त वैयक्तिक अरुचि के अतिरिक्त अन्य कुछ भी नहीं होती । यदि भौतिक प्रक्रियाओं के बारे में कोई विज्ञान हो सकते हैं तो उन विज्ञानों का यान्त्रिकीय होना आवश्यक है अर्थात् यान्त्रिकता के विस्तृत अर्थों में यान्त्रिकीय । लेकिन इससे यह न समझ लेना चाहिए कि चूँकि हमारे अनुभववाचित विज्ञानों के लिए भौतिक प्रक्रिया विषयक यान्त्रिकीय अभिमत जरूरी है इसलिए वह अभिमत परिणामतः अन्तिमत्य रूपेण सही भी है । जैसा कि हमें पहले ही ज्ञात हो चुका है कि जब इन कथन को छोड़ कर कि भौतिक जगत् की प्रक्रियाओं को सामान्य सूत्रों द्वारा वर्णन करने के लिए तथा उनके उत्पादनार्थ व्यवहारिक विधियों का आविष्कार करने के लिए सब प्रकार से यांत्रिक माना जा सकता है उन कथन से बिल्कुल भिन्न दूसरे इन कथन की ओर की भौतिक व्यवस्था दृढतया यान्त्रिक है, तब हम अनुभववाचित विज्ञान को छोड़कर कट्टरपंथी तत्त्वमीमाणा का पल्ला पकड़ चुके होते हैं और हमारे तत्त्वमीमाणीय मताग्रह को नत्ता विषयक विचारप्रणाली के रूप में स्वयं अपनी चरम मंगति और बुद्धि ग्राह्यता के बल पर ही या तो खड़ा रहना होगा या नष्ट हो जाना होगा । अन्य प्रयोजनों के लिए यान्त्रिकीय निर्वचन या अर्थनिर्णय की उपयोगिता, तत्त्वमीमासक के विविष्ट प्रयोजनार्थ उसके उपयोगार्ह होने का कोई प्रमाण नहीं है ।^१

६—हमारे पहले वाले विचारविमर्श ने हमारा संतोष कर दिया था कि तत्त्वमीमाणा के रूप में भौतिक जगत् के यांत्रिकीय अभिमत की आधार एकरूपनाविषयक अभिवारणा अविवगम्य अथवा दुरुह है और इसीलिए अप्रत्यक्ष भी है किन्तु उक्त विचारविमर्श

१. मनोविज्ञान को उन विज्ञानों की श्रेणी में रखना शायद उचित नहीं जिनके लिए यान्त्रिकीय अभिमत मूलधार रूप है । किन्तु भौतिक जगत् के किसी भी भाग से मनोविज्ञान को काम नहीं लेना पड़ता । देखिए इस पुस्तक के लेखक द्वारा की गयी सन्दर्भार्थ लिखित 'प्रण्डजिग डर साइकालीजी', की 'माइण्ड' नामक पत्रिका के एप्रिल १९०२ के अंक में प्रकाशित समालोचना, तथा हुवाला लीजिए लेखक की इसी पुस्तक के खंड ४ के अध्याय १ व २ का ।

की अनुपूर्ति के लिए दो एक ऐसे विमर्श प्रस्तुत कर रहे हैं जिनसे भौतिक जगत् की ऐ-स्वयं कार्य करनेवाली ऐसी बृहत्काय मशीन के रूप में परिकल्पना की जिसे वैज्ञानिक विचारधारा के अन्तिम निर्णय के रूप में आज हमारे सामने पेश किया जाता है, अपर्याप्तता एकदम स्पष्ट होकर सामने आ जाती है। तत्त्वमीमासा के यान्त्रिकीय सिद्धांतों में दो बातों पर विशेष ध्यान दिया जाता है। उस सिद्धांत के सूक्ष्मदर्शी प्रतिपादकों के अनुसार यह भौतिक जगत् एक ऐसा यन्त्र विन्यास है जो (अ) स्वयं पूर्ण और स्वतः कार्यकारी है तथा (ब) आन्तरिक प्रयोजन से पूर्णतया विरहित भी।

इन दोनों ही सदर्थों में अनुमित जगद्यन्त्र उस वास्तविक यन्त्र से एक-दम भिन्न पाया जाता है। जिसके सामान्यमान पर अन्तिमोपाय रूपेण यान्त्रिक अभिमत आधारित है। पहली बात तो यह है कि हर एक असली मशीन किसी सचेतनशील जीव के आन्तरिक प्रयोजन का अवतार होती है। वह ऐसी कोई चीज हुवा करती है जिसे किसी परिणाम के प्राप्ति के विशिष्ट उद्देश्य से गढ़ा जाता है और उसकी संरचना जितनी ही यथार्थ होती है उतनी ही अधिक असभाव्यता जिस परिणाम की प्राप्ति के लिए उसका जोड़ तोड़ बैठाया गया है उसे समझो बिना, उसके निर्माण के सिद्धांत के समझ में आने की होती है। जब आपको यह मालूम हो जाय कि मशीन बनाने वाले ने क्या काम करने के लिए उस मशीन को बनाया तभी आप बता सकते हैं कि विविध पुर्जों और हिस्सों के आकार दृढ़ता आदि गुण जिस प्रकार के उस मशीन में पाये जाते हैं वे कैसे क्यों हैं। जहाँ तक मामला इस तरह का नहीं होता। और जहाँ आप मशीन की गढ़न को उसकी रचना के विशिष्ट उद्देश्य के ज्ञान के बिना भी मशीन में लगे पदार्थ गढ़न के परम्परा द्वारा पवित्रीकृत ढाँचे अन्य बातों को देख समझकर ही समझा सकते हैं वहाँ उस मशीन को सही सँली तक न पहुँची मशीन ही मानना होगा। पूर्णतया यथार्थ मशीन में तो उसके हर एक हिस्से और पुर्जों के स्वरूप और उसकी चलन का निर्धारण निरपेक्षतया उस हिस्से और पुर्जों से लिए जाने वाले उस काम के द्वारा हुवा होता है जिस प्रयोजन की पूर्ति के लिए वह सारी मशीन तैयार की गयी होती है। कभी भी इस तरह का पूर्ण विशुद्ध मशीनी ढाँचा बना सकने की हमारी असमर्थता के कारण हमारी सारी वास्तविक मशीनें उनके निर्माण के हमारे आदर्श की पूर्ति यथार्थ और पर्याप्त रूप से नहीं कर पातीं।

अतः एक सच्ची मशीन निष्प्रयोजन तो होती ही नहीं हाँ चैतन्य प्रयोजन का मूर्त रूप अवश्य होती है। सही है कि एक बार चालू कर दी जाने पर मशीन बिना इस बात का ख्याल रखे ही निर्माण के उद्देश्य की पूर्ति पर्याप्तरूपेण हो रही है या नहीं। अपने निर्माण मूर्त हुई दिशाओं के अनुसार लगातार काम करती रहेगी। घड़ी में एक बार चामी भर जाय तो वह चलती रहेगी भले ही नयी परिस्थितियों में व्यतीत हुए समय का

निर्देश उस घड़ी के बनानेवाले या उस घड़ी के मालिक के हितों की पूर्ति न करे। और फिर अगर घड़ी की वनावट ही दोषपूर्ण हुई तो वह जिस काम के लिए बनायी गयी है उसे ठीक से पूरा नहीं करेगी। मशीन में यह शक्ति नहीं होती कि वह अपने आप को बदलकर नये उद्देश्य या प्रयोजन की पूर्ति के लिए उपयुक्त बना ले अथवा जिस काम या प्रयोजन की द्योतक वह है उस उद्देश्य या प्रयोजन में ही सुवार कर ले अथवा अपने काम में पाये जाने वाले मौलिक दोष को दूर कर ले लेकिन इससे केवल इतना तो पता चलता है कि मशीन के निर्माण से प्रकट होने वाले प्रयोजन का उद्गम मशीन से बाहर की ही वस्तु है और यह भी कि मशीन का जनक अपने उद्देश्य या प्रयोजन की पूर्ति पूर्ण सगत रूप से कर सकने की शक्ति से रहित था। वहैसियत एक मशीन के, मशीन के सारभूत साध्यपरक अथवा प्रयोजनपरक स्वरूप में इससे कोई कमी नहीं पड़ती।

अब हम दूसरे विचार बिन्दु तक आ पहुँचते हैं। जिस तरह पर कोई भी सच्ची मशीन निप्रयोजन नहीं हुआ करती ठीक उसी तरह पर कोई भी सच्ची मशीन स्वतः कार्य करनेवाली भी नहीं होती। सारी मशीने अन्ततोगत्वा न केवल अभिकल्पनात्मक बुद्धि का उत्पादन ही होती है अपितु अपने नियन्त्रण के लिए वे बाहरी प्रयोजक बुद्धि पर निर्भर भी होती हैं। उन्हें चालू करने के लिए तो बुद्धि की जरूरत तो होती ही है उनके कार्य-कलाप की देख-रेख और नियंत्रण के लिए भी उसी मात्रा में उस बुद्धि की किसी न किसी रूप में आवश्यकता होती है। कोई मशीन कितने ही उलझे हुए तरीकों की क्यों न हो, स्वतः नियमन और स्वतः समंजन, स्वतः भरण आदि के चाहे जितने पेचीदे उसके उपकरण आदि क्यों न हो तो भी उसे चलाने वाला आदमी, ध्यान से देखने पर आपको कहीं न कहीं मिल ही जायगा। इस विमर्श का ऊपर से ही स्पष्ट स्वरूप दुर्भाग्य से तत्त्व-मीमांसकों को उस विमर्श की स्वयं उपेक्षा करके विचित्र प्रकार के निष्कर्ष निकालने से रोक नहीं सका।

मशीनों के सही रूप पर गहराई से विचार करने पर भौतिक जगत् की एक-रूपताओं तथा हमारी मशीनों की नियमित कार्य व्यवस्था विषयक साम्यानुमान की व्याख्या प्रकृति विषयक 'यान्त्रिक अभिमत' द्वारा स्वीकृत और तत्त्वमीमास के सिद्धांत के रूप में विस्तारित व्याख्या से इस प्रकार अत्यधिक मिला पड़ जाती है उस व्याख्याओं के आधार पर कल्पना की जा सकती है कि आभासी यान्त्रिक सर्वत्र ही वही कार्य करता है जिनकी पूर्ति वह हमारे सामाजिक जीवन में किया करता है। हमें नमस् रखना होगा कि यान्त्रिक उन प्रक्रियाओं का जो अपने पूर्ण स्वरूप में, सारतः साध्यपरक और प्रयोजनात्मक हैं, एक अपरिह्य किन्तु गौण भाग हैं, साध्यपरक कार्य की नफ़रत स्पष्ट. दो मौलिक परिस्थितियों पर निर्भर होती है। उसके लिए प्रक्रिया के ऐसे प्रकार आवश्यक होते हैं जो तब तक एक रूप रहे जब तक उनके रख-रखाव में उन उद्देश्य की जिसकी

प्राप्ति के लिए उन्हें निर्देशित किया गया है पूर्ति होती रहे। साथ ही साथ वह शक्ति भी आवश्यक होती है जिसके द्वारा समय समय पर उन प्रतिक्रिया प्रकारों में इस प्रकार के सुधार किये जा सकें जो उद्देश्य की उत्तरोत्तर प्राप्ति के मार्ग में आ टकराने वाली अथवा स्वयं उत्पादित नयी परिस्थितियों का सामना भी कर सकें। हमारे अपने वैयक्तिक जीवन में भी यह दोनों परिस्थितियाँ यानी आदतें डाल सकने की शक्ति तथा पर्यावरण के परिवर्तित हो जाने पर उसका सामना करने के लिये नये तरीके पर तुरन्त अपने आप को बदल डालने की शक्ति पायी जाती है। जिस सीमा तक हम एक ही प्रकार की प्रतिक्रिया की एकरूप प्रत्यावृत्ति द्वारा अपने मुख्यहितों का अनुसरण श्रेष्ठतम रूप में करते रहते हैं। वहाँ तक हमारा ध्यान उस प्रतिक्रिया के कार्यानुसरण के प्रति स्वभावानुसारी हो जाने के कारण अर्थ-चेतन बन जाता है यानी जैसाकि हम सहीतौर पर कहा करते हैं मशीनी अथवा यांत्रिक बन जाता है क्योंकि तब वह ध्यान स्वाभाविकी क्रिया में आवश्यक नये अथवा टटके सुधार करने के लिए छुट्टी पा जाता है। हमारी विविध औद्योगिक तथा अन्य प्रकार की मशीनों श्रम के उपर्युक्त विभाजन की सुविधाजनक साबन हैं। मशीन को एक बार ठीक से बनाकर चालू कर देने पर वह अपनी स्वाभाविक प्रतिक्रिया करती चली जाती है और मशीन निरीक्षक का ध्यान पर्यावरण की नयी परिस्थितियों का सामना करने के लिए आवश्यक और अशक्त तथा नवीन अनुक्रियात्मक परिवर्तन प्रारम्भ कर सकने के लिए स्वतंत्र हो जाता है।

भौतिक जगत में पायी जानेवाली इन यांत्रिक एकरूपताओं को उपर्युक्त साम्यानुमान के रूप में व्यक्त करने में हमें कोई बाधा नहीं है किन्तु तब हमें भौतिक प्रकृति में पायी जाने वाली 'एकरूपताओं' अथवा उसके 'नियमों' को ऐन्द्रिय ज्ञानवान उन जीवों की स्वाभाविक प्रतिक्रियाओं की विधाओं के अनुरूप देखना होगा। जिनके आन्तरिक जीवन प्रपञ्च का ही प्रतिबिम्ब यह भौतिक जगत है। ये एकरूपताएँ अपने स्वभावानुसार ही मूलतः उद्देश्यपरक होगी और ऐन्द्रिय-ज्ञान-संपन्न उन्हीं जीवों के पर्यावरण सबही वैविध्यों अथवा विचलनों के नवीन अनुक्रियात्मक स्वतः स्फूर्त उपक्रमणों के साथ उनका गहरा सम्बन्ध होगा। स्वभाव और स्वतः स्फूर्ति जिस प्रकार हमारे अपने मानसिक जीवन में परस्पर अन्तर्हित रहती हैं उसी प्रकार प्रकृति के उन्मुक्त स्वरूप में भी वे उसी प्रकार अन्तर्हित होगी। और इसी लिए दोनों ही मामलों में यांत्रिक ही वह निम्नतर स्तर होगा जिसको सनिकट अनुपाती साध्य अथवा उद्देश्यपरक कार्य तब होगा जब उसकी पूर्ति हेतु ध्यान अथवा अवधान की आवश्यकता न रहेगी।

हमारी इस कल्पना का प्रकृति के 'एकरूप नियमों' के अस्तित्व को सिद्ध करने वाले साध्य के प्रकार के विषय में की गयी हमारी विगत जाँच के साथ बहुत बढ़िया मेल बैठेगा क्योंकि वह उन व्यक्तिपरक सीमाओं का अनिवार्य परिणाम होगा जो हमें उस

प्रक्रिया वैपुल्य से जिसकी व्यष्टि विवृतियों का व्यष्टि अनुसरण हम नहीं कर पाते, काम लेने के लिए वो बाध्य करती है कि जिससे हमारा भौतिक अगत का प्रेक्षण शैलीबद्ध बाह्य परिस्थितियों की आन्नासिक अनुक्रियाओं के मोटे-मोटे सामान्य प्रकारों को तो प्रकट कर दे भले ही हम उन परिस्थितियों के विशिष्ट विचलनों की जवाबी अनुक्रियाओं के सूक्ष्मतरूपान्तरणों का निग्रह न कर पायें। मानव स्वभाव के सांख्यिकीय अव्ययन द्वारा निश्चयीकृत एकरूपताएँ भी विशेष प्रकार की बाह्य परिस्थितियों में होने वाली मानव जीवों की प्रधान आन्नासिक प्रतिक्रियाओं का ठीक इसी तरह बड़े पैमाने पर ऐसा प्रदर्शन करती हैं कि जो उपर्युक्त प्रकार से ही उस आन्नासिक स्वतः स्फूर्ति अनुक्रिया से भिन्न होता है जो किसी भी बौद्धिक प्रयोजनपरक व्यष्टि मूर्त जीवन के साथ अवि-योज्यरूपेण सम्बद्ध बाह्य परिस्थितियों के नवीन तत्वों के कारण उत्पन्न होती है।

‘प्राकृतिक नियमों’ की वेदनाशील जीवों की जटिल व्यवस्था के आन्नासिक व्यवहार के वर्णनात्मक सूत्रों के रूप में ग्रहण करने के बारे में इस कथन पर आधारित आपत्ति के अतिरिक्त कि ये ‘नियम’ निरपेक्ष, यथार्थ और निरपवाद हैं, अन्य कोई आपत्ति प्रतीत नहीं होती। हम पहले ही देख चुके हैं कि भौतिक विज्ञान के पास उपर्युक्त कथन को निरुद्ध करने का कोई उपाय नहीं है न इस तरह का कथन प्रस्तुत करने की जरूरत ही उसे है क्योंकि नियमों के ‘दृढ़’ और ‘अविचल’ अनुसरण विषयक मत एक ऐसी व्यावहारिक अभिव्यक्ति मात्र है जिसे विचारकों की एक विशिष्ट शाखा गलत तरीके पर एक स्वयं-सिद्ध मान बैठती है। हम यह भी देख चुके हैं कि दृढ़ और अविचल नियम विषयक धारणा भौतिक व्यवस्था के वास्तविक अस्तित्व सम्बन्धी परिकल्पना की समझ में आ सकने वाली जो एकमात्र व्याख्या हम प्रस्तुत कर सकें हैं, उसके साथ मूलरूपेण मेल नहीं खा सकती। इसीलिए उसे सत्य मान लेने के लिए हमारे पास कोई कारण नहीं, न उसे असत्य मान कर उसका निरास्य कर देने के ही लिए कोई पूर्णतम आधार हमारे पास है। ‘प्राकृतिक नियमों’ के अन्वविश्वासी और अवबोद्धिक पूजा करनेवाले कुछ लोग अगर न हों तो इस साधारण सीधी-सी बात पर इतना लम्बा चौड़ा और संपुष्टियुक्त विचार करने की जरूरत ही न होती।

कुछ भिन्न रूप में अन्यत्र दिए गए एक नुस्खा पर फिर से एक बार निष्कर्षरूपेण जोर दिया जानकता है। मानव जीवों में भी वैयक्तिक जीवन की आन्नासिक प्रतिक्रियाओं तथा स्वतः स्फूर्ति अभ्यनुकूलनो आपेक्षिक प्रधानता विभिन्न व्यक्ति कमानुसार बहुत कुछ घटती-बढ़ती रहती है भिन्न भिन्न मनुष्यों के प्रतिक्रियामूलक अपने-अपने अन्नासिकों में परिस्थितियों के अनुकूल तत्काल नये परिवर्तन कर सकने की उनकी क्षमता के आधार पर नापी गयी बौद्धिक शक्ति की विभिन्न अर्हताओं की श्रेणी में अन्वयिनी दूर तक फैला पाया गया है। अपने आस पास के साथियों के उद्देश्यों

अथवा प्रयोजनों का जितना गहरा पता हमें रहा करता है अगर वैसी ही गहरी अन्तर्दृष्टि हमें अमानव कारकों के व्यष्ट प्रयोजनों के बारे में भी कही प्राप्त हो जाए तो अनुमानतः हम पायेंगे कि वहाँ भिन्नता की श्रेणी माने में और भी अधिक लम्बी चौड़ी है। सिद्धांततः इस श्रेणी की किसी भी दिशा में जोर-छोर का सीमावन्धन कर सकने के साधन हमें उपलब्ध नहीं हैं। प्रतिक्रिया के इतने पूर्ण अवघातात्मक नियन्त्रण की मात्रा की कल्पना हम कर सकते हैं कि जिससे प्रत्येक प्रतिक्रिया किसी अन्तर्हित विचार के सिद्धिमार्ग की किसी नवीन अवस्थिति का ऐसा प्रतिनिधित्व करें कि जिसमें दुःख ही सब कुछ हो और अम्यास कुछ न हो। अथवा हम ऐसी वस्तुस्थिति की भी कल्पना कर सकते हैं जिसमें अम्यास मात्र ही सब कुछ हो और बौद्धिक स्वतः स्फूर्ति कुछ न हो। इन दोनों ही आदर्श सीमाओं के बीच किसी जगह भी परिमित प्रयोज्य बुद्धि के सभी मामलों को समाविष्ट करना होगा और आसानी से सिद्ध किया जा सकेगा कि दोनों ही सीमाओं में से किसी एक तक भी परिमित बुद्धि की वास्तविक पहुँच नहीं हो सकती यद्यपि वह उनमें से किसी के भी अनिश्चित निकट तक पहुँच सकती है।^१

अधिक अनुशीलनार्थ देखिए—एच० लोत्जे की 'मेटाफिजिक,' पुस्तक १ इट्रो डक्शन १० (अंग्रेजी अनुवाद, भाग १, पृ० १८), पुस्तक २, अध्याय ७, ८ (अंग्रेजी अनुवाद भाग २, पृ० ६६-१६२), ई० मॉश की 'दि सायस ऑफ मेकेनिक्स,'

१. इस अध्याय में दी गयी उक्ति प्रत्युक्तियों की तुलना कीजिए रॉयस लिखित 'स्टडीज इन गूड एण्ड ईविल' नामक ग्रन्थ के 'नेचर कांशसनेस एण्ड सेल्फ कांशसनेस', प्रकरण के साथ तथा इस पुस्तक के लेखक द्वारा लिखित 'माइण्ड एण्ड नेचर' शीर्षक लेख के साथ जो 'इण्टरनेशनल जर्नल ऑफ एथिक्स' पत्र के अक्टूबर १९०२ के अंक में प्रकाशित हुआ था। यह बद्धमूल बुराग्रह कि वैज्ञानिक उपयोगार्थ होने के लिए प्राकृतिक नियमों का दुड़तापूर्वक यथार्थ एकरूपताएँ होना परमावश्यक है, इतना प्रबल है कि सामान्य सिद्धांतों के पूर्वयायी विमर्श के बाद भी पाठक को इस प्राबलिक तथ्य की कि हमारे वैज्ञानिक सूत्रों में ओतप्रोत अत्यधिक परिचित राशियों (उदाहरणार्थ स्वाभाविक अंकों के लघुगणकों के द्वितीय अथवा तृतीय मूलों का विशाल अधिकांश कोणों के वृत्तीय फल की राशियाँ आदि) का यथार्थ मूल्य नहीं आंका जा सकता, याद दिलाकर उसकी सहायता करना उचित होगा। यह तथ्य स्वयं भी एक ऐसा वैज्ञानिक नियम ऐसे रूप में प्रस्तुत कर देता है कि जिसका उपयोग वास्तविक घटनाओं के संश्लिष्टीय मात्र निर्धारण में किया जा सकता है, और इस प्रकार यह सिद्ध कर देता है कि अनुभावादिष्ट विज्ञानों के व्यावहारिक लक्ष्यों की पूर्ति के लिए यथार्थ एकरूपता वांछित नहीं होती।

पृ० ४८१-५०४ (अंग्रेजी अनुवाद); के० पीयर्सन लिखित 'ग्रामर आफ सायस', अध्याय ३ (दि सायटिफिक ला), अध्याय ९ (दि लॉज आफ मोशन); जे० रॉयस लिखित 'स्टडीज इन गुड एण्ड ईविल' का 'नेचर, कांशसनेस एण्ड सेल्फ कांशसनेस,' प्रकरण, जे० स्टालो कृत 'कासेप्स एण्ड थियरीज आफ मार्टन फिजिक्स', अध्याय १, १०-१२ (मेटाफिजिकल स्टैंडपाइन्ट, 'फिनामिनिलिस्ट'); जे० वार्ड लिखित 'नेचरलिज्म एण्ड एगनॉस्टिसिज्म', भाग १, लेक्चर्स २-५ ।

अध्याय ४

आकाश या अवकाश तथा काल

- १—क्या काल और आकाश अन्तिमेत्यत वास्तविक हैं या प्रपचात्मक ?
- २—प्रत्यक्ष के कालाकाश सीमित होते हैं, ज्ञेयरूपेण सतत होते हैं तथा ऐसे मात्रात्मक तत्व के बने होते हैं जिसमें अव्यवहत व्यष्ट अनुभूति के 'यहाँ' और 'अभी' के सम्बन्ध पर निर्भर गुणात्मक लक्षण भी शामिल रहता है। ३—प्रत्ययात्मक काल और आकाश की सृष्टि प्रत्यक्ष ज्ञानात्मक दत्तों से सञ्चलेषण, विश्लेषण और अवशेषण की सयुक्त प्रक्रिया द्वारा हुआ करती है। ४—वे दोनों ही असीम तथा अनतरूपेण विभाज्य होते हैं और उन्हें गणितीय रूप से सतत मानने का वैध तथा निश्चय आधार मौजूद है। इस प्रकार उनके द्वारा स्थितियों की अनन्त सतत श्रृंखला का निरूपण होता है। अव्यवहत अनुभूति के 'यहाँ' और 'अभी' अथवा 'अत्र' और 'अधुना' के सकल सदर्भ से अपाकर्षण उनमें अन्तर्ग्रस्त रहता है और इसी लिए वे एकसार रहते हैं अर्थात् उनमें की स्थितियाँ पहचानी जाने योग्य अथवा प्रभेद नहीं हुआ करती। सामान्य तौर पर उन्हें इकाइयाँ भी समझा जाता है। ५—प्रत्यक्षज्ञानात्मक आकाश और काल अन्तिमेत्यत वास्तविक नहीं हो सकते क्योंकि उनमें परिमित अनुभूति का 'अत्र' और 'अधुना' विषयक सदर्भ अन्तर्ग्रस्त रहता है। प्रत्ययात्मक आकाश और काल इसलिए अन्तिमेत्यत वास्तविक नहीं हो सकते चूँकि उनमें आन्तरिक प्रभेद का कोई सिद्धांत वर्तमान नहीं रहता और इसीलिए वे व्यष्ट अथवा वैयक्तिक नहीं होते। ६—आकाश और काल को वास्तविक मान लेने का प्रयत्न गुणों और सम्बन्धों विषयक कठिनाइयों में ला घसीटता है और इस तरह अनिश्चित प्रतिगामिता तक पहुँचा देता है। ७—आकाश और काल में एकता का कोई सिद्धांत अन्तर्ग्रस्त नहीं होता और ऐसी अनेक आकाशीय तथा कालीय क्रम निरपेक्ष के बीच मौजूद हैं जिनके बीच किसी प्रकार का आकाशीय अथवा कालीय सम्बन्ध परस्पर नहीं है। ८—काल और आकाश की अनन्त विभाज्यता सम्बन्धी तथा उनके विस्तार विषयक विप्रतिपेदों का जन्म गुणों और सम्बन्धों की योजना में अन्तर्ग्रस्त अनिश्चित प्रतिगामिता से होता है और उन विप्रतिपेदों का हल तब तक नहीं मिल पाता जब तक कि आकाश और काल विषयक सरचना को ही वास्तविकता या सत्ता समझा जाता है। ९—आकाश तथा काल विषयक क्रम परिमित व्यष्टियों के प्रयोजन-परक आभ्यन्तर जीवनों के बीच के तार्किक

सम्बन्ध की एक अपूर्ण प्रपंचात्मक अभिव्यक्ति ही है। काल परिमित अनुभव का एक अनिवार्य पहलू है। निरपेक्ष अनुभव में आकाश और काल का अतिक्रमण क्यों कर होता है यह हम नहीं बता सकते।

१—हमारी ज्ञानेन्द्रियों के समक्ष प्रस्तुत यह भौतिक जगत, आकाश-काला-वस्थित तत्वों से निर्मित है इस बात को लेकर उत्पन्न होने वाली समस्याएँ तत्त्वमीमासक की प्राचीनतम समस्याओं में से अन्यतम है। वे हमारे अनुभूति-क्रम से उद्भूत पहलियों में सबसे ज्यादा परेशान करनेवाली समस्या हैं। उन पर विचार-विमर्श करने के लिए न केवल हमारे बस से बाहर अत्यधिक लम्बा स्थान ही आवश्यक है अपितु उसके लिए क्रम और मृच्छला विषयक गणितीयसिद्धात का इतना परिचय आवश्यक है जितना मौलिक गणितशास्त्री के अतिरिक्त अन्य किसी में मुश्किल से ही पाया जा सकता है। इस अध्याय में हम केवल इतना ही कर सकते हैं कि एकदम ऊपरी तौर से ही उन दो एक मुख्य समस्याओं पर विचार इसलिए कर लें कि जिससे पता चल जाय कि तत्त्वमीमासक को किस तरह के प्रश्नों का सामना करना पड़ता है न कि इसलिए उन प्रश्नों का उत्तर यह दिया जाय।

नि.सन्देह तत्त्वमीमासा की मौलिक समस्या यही है कि क्या आकाश और काल अन्तिमेत्य सत्ताएँ अथवा वास्तविकताएँ हैं अथवा आभास मात्र अर्थात् निरपेक्ष सर्वत्राही अनुभूति द्वारा प्रत्यक्षतः ग्रहीत समग्र सत्तात्मक व्यवस्था क्या काल विषयक विस्तार और अनुवर्तन का जामा पहन सकती है, अथवा क्या वस्तुओं की हमारे सम्मुख तद्गुण उपस्थिति हमारे अपने परिमित अनुभव की मर्यादाओं का ही परिणाम है? वास्तव में यो कहा जा सकता है कि अपनी व्यवस्थागत एकता के कारण विश्व की अन्तर्बस्तुओं का किसी भी प्रकार से क्रमबद्ध होना निरपेक्ष अनुभूति हेतु आवश्यक है। किन्तु ऐसा होते हुए भी यह स्पष्ट नहीं होता कि उस क्रमव्यवस्था का, एक व्यवस्था के रूप में आकाशीय अथवा कालीय होना ही आवश्यक है। हमारे दैनंदिनीय जीवन तथा गणितीय अध्ययनों से ज्ञात क्रमों के अधिकांश रूप, ठीक कहा जाय तो, नि.सन्देह अनाकाशीय और अकालीय दोनों ही होते हैं। इस प्रकार उदाहरणतः जब हम प्राकृतिक अथवा मृच्छला के 'अनुक्रमिक' पूर्ण अंकों, किसी बीजगणितीय संकेत के अनुक्रमिक घातों तथा किसी वित्त भिन्न के मान विषयक अनुक्रमिक सन्निकटनों का वर्णन प्रकट रूप में ऐसे उत्प्रेक्षात्मक शब्दों में करते हैं जिन्हें हमने घटनाओं के काल प्रवाह से उधार लिया होता है। तब पहले के दो मामले में अभिग्रस्त सच्चा संबंध तात्त्विक व्युत्पत्ति ज्ञात कालरहित सबंध होता है और तीसरे मामले में भी वह इसी तरह एक बाह्य मानक के साम्य का कालरहित सम्बन्ध ही होता है। तब आकाश और काल की इन तत्त्वमीमानीय समस्या के नपूर्ण हल में दो बातें शामिल होंगी। (१) एक तो

आकाशीय अथवा अवकाशिक और कालिक क्रम का अन्य समवर्गी क्रमों से प्रभेद और (२) दूसरा इस विशिष्ट प्रकार के क्रम के अन्तिमेत्यतः संगत और बोधगम्य होने के दावे का निर्णय।

हल करने के लिए इस प्रकार से प्रस्तुत की गयी समस्या प्रायः 'ट्रांस्फेण्डल ऐस्थटिक' में वर्णित, आकाश तथा काल विषयक काण्टीय विमर्श के विशिष्ट संदर्भ में सामान्यतः इस प्रश्न के रूप में प्रस्तुत की जाया करती है कि क्या अवकाश और काल व्यक्तिनिष्ठ है अथवा वस्तुनिष्ठ। अपने श्रेष्ठतम रूप में यह प्रश्न अभिव्यक्ति का ऐसा भुलावा देनेवाला और दुर्भाग्यपूर्ण तरीका है जिससे दूर रहना ही अच्छा होगा। अनुभूतिगत किसी व्यक्तिनिष्ठ अथवा वस्तुनिष्ठ कारक के बीच के सारे प्रभेद की सार्थकता बहुत कुछ, 'प्रत्यक्षणार्थ दत्त', तथा 'मानसिक कर्म' के बीच के नदीत काण्टीय प्रभेद के अभी मनोविज्ञानशास्त्र द्वारा उन्मूलित कर दिए जाने के कारण नष्ट हो गयी है। जब हम एक बार मान लेते हैं कि दत्त स्वयं ही चयनात्मक अवधान के संचलन से बना होता है तब उसके बाद, उसे एक ज्ञान के वस्तुनिष्ठ कारक के रूप में, उसके आधार पर वाद में खड़े किए गए व्यक्तिनिष्ठ ढाँचे से पृथक् कर सकना असंभव हो जाता है। काण्ट का इस झूठी मनोवैज्ञानिक प्रतिस्थापना को पकड़कर बैठे रहना, 'अन्त प्रज्ञा' विषयक उसके सारे प्रतिपादन को इस दुरी तरह तोड़-मरोड़ डालता है कि, हमारे अपने विमर्श जैसे सक्षिप्त विचार-विमर्श द्वारा इस विषय की व्याख्या 'ऐस्थटिक' नामक ग्रन्थ में वर्णित उन सिद्धांतों से जो दुर्भाग्य से इस समस्या की प्रचलित तत्त्वमीमांसीय प्रस्तुति पर विषमानुपातिक प्रभाव डालते चले आ रहे हैं दूर रहते हुए करना एकदम जरूरी होगा।^१ यह बताने की जरा भी जरूरत नहीं कि

१. जो विद्यार्थी इन समस्याओं पर स्वयं ही विचार करना चाहते हो उनके लिए आरम्भ-बिन्दुरूपेण काण्टीय विमर्श की अपेक्षा लॉक और ह्यूम के विमर्श से प्रारम्भ करना अच्छा होगा। (देखिए लॉक लिखित 'एस्से', बुक २, अध्याय १३-१५ तथा ह्यूम लिखित 'ट्रीटाइज आफ ह्यूम नेचर', बुक १, भाग २) क्योंकि उनमें मनोवैज्ञानिक अन्धविश्वासों का दोष अपेक्षाकृत कम है। हाल के तत्त्वमीमांसा विषयक ग्रन्थों में, ब्रैंडले लिखित 'अपीयरेंस एण्ड रीयलिटी' नामक पुस्तक एतद्विषयक अध्याय सम्भवतः अधिक उपयोगी जँचेंगे। 'फाउण्डेशंस ऑफ ज्यामेट्री' नामक श्री रसेल द्वारा लिखित ग्रन्थ से भी बहुत कुछ सीखा जा सकता है। किन्तु उसके साथ उसी लेखक के बाद के लेख 'इज पोजीशन इन स्पेस एण्ड टाइम रिलेटिव आर एब्सोल्यूट?' (माइण्ड, जुलाई १९०१) के अधिकतर त्रुटिपूर्ण निष्कर्षों से तुलना करना उचित होगा।

तत्त्वमीमासीय प्रश्नों का, आधुनिक विज्ञान में प्राधान्यता प्राप्त मनोवैज्ञानिक समस्याओं से उस सही तरीके के बारे में जिसके द्वारा हमें विस्तरण और अनुक्रमण का प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ करता है, और भी कम सरोकार होता है। क्योंकि तत्त्वमीमासा के सामने इन विचारों के तार्किक मान का ही प्रश्न ही एकमात्र प्रश्न हुआ करता है कि उनके मूल का।

इस विषय के समग्र तत्त्वमीमासीय प्रतिपादन के लिए यह एक मौलिक महत्व की बात होगी कि हम उसका प्रारम्भ अवकाश या आकाश तथा काल के प्रत्यक्षणात्मक रूपों और आकाश तथा काल के प्रत्ययात्मक उन रूप के पृथक्करण अथवा प्रभेद द्वारा करें जिनके अन्तर्गत हम भौतिक जगत् विषयक अपनी वैज्ञानिक धारणा का निर्माण किया करते हैं। काण्टीय अभिमत के आड़े आनेवाली भ्रान्तियों का एक प्रधान स्रोत काण्ट तथा उसके अधिकांश अनुयायियों द्वारा पर्याप्त स्पष्टरूपेण यह प्रभेद न करने की लापरवाही है। इस बात पर कि जिन आकाश और काल के बारे में हम अपने विज्ञान विषयक अध्ययन में सोचा करते हैं कि सारा भौतिक जगत् उनमें ही पूर्ण है, वे आकाश और काल वे नहीं हैं जिन्हें ऐन्द्रिय प्रत्यक्षण द्वारा हम प्रत्यक्षतः जानते हैं बल्कि वे ऐसी परिकल्पनाएँ हैं जिन्हें प्रत्यक्ष प्रत्यक्षण के आकाश और काल को विस्लेषण और संश्लेषण की पेचीदा प्रक्रियाओं द्वारा खूब बढ़ा-चढ़ा कर और उसके साथ वास्तविक अनुभूतिगत काल और आकाश के कुछ मौलिक लक्षणों का अवशेषण अभिग्रस्त करके हमारे सामने प्रस्तुत किया गया है। निम्नलिखित सक्षिप्त विमर्श से आकाश और काल के दोनों रूपों के पारस्परिक सम्बन्ध के सामान्य स्वरूप पर प्रकाश पड़ सकेगा और उनकी मुख्य-मुख्य भिन्नताये भी सामने आ सकेंगी।

२—प्रत्यक्षणात्मक आकाश और काल—अव्यवहृत प्रत्यक्षण में हमें आकाश और काल दोनों ही (१) सीमित होते हैं। श्रान्त चक्षु द्वारा अपने सामने की ओर के आकाश को देखने पर वह सदा ऐसे क्षितिज द्वारा, जिसकी रूपरेखा बहुत कुछ सु-सीमा-निर्दिष्ट ही लगा करती है परिसमाप्त दिखायी पड़ता है। उस 'असत्य वर्तमान' अथवा ध्वनि के उस खण्ड को जिसका ज्ञान हमें किसी समय भी तत्काल प्रस्तुत अन्तर्वस्तु में होता है, विज्ञान मनोवैज्ञानिक परीक्षणों द्वारा सु-सीमा-निर्दिष्ट विस्तारवान् सिद्ध किया जा चुका है। 'अवधान'-विस्तार-बाह्य जो कुछ भी है वह अब न तो प्रस्तुत हो चुके भूतकाल की ही वस्तु है न अभी तक अप्रस्तुत भविष्य की ही बल्कि इन्द्रियवश वर्तमान के प्रति उनका सम्बन्ध बहुत कुछ वैसा ही है जैसाकि मेरी पीठ के पीछे वाले आकाश का मेरी आँखों के सामने वाले आकाश के साथ। और दोनों ही मामलों में निःसन्देह वस्तुतः प्रस्तुत आकाश और काल निरपेक्षतया सीमानिर्दिष्ट नहीं होते। दृष्टि-रेखा के दार्ढ्य और बाये दृश्यमान क्षितिज मन्द होने होने अस्पष्टतया प्रस्तुत

‘चेतना के उपान्त’ में जा मिलता है। जेय अथवा ‘इन्द्रियवेद्य वर्तमान’ भी इसी तरह क्रमशः या तो उस सिरे पर भूतकाल में या इस सिरे पर भविष्य में छायान्तरित हो जाता है। फिर भी निरपेक्षरूपेण सीमा-निर्दिष्ट न होते हुए भी इन्द्रियवेद्य आकाश और काल कभी भी सीमा-हीन अथवा निरक्षीम नहीं होते।

(२) प्रत्यक्षणात्मक आकाश और काल दोनों ही आस्यन्तरिकतया इन्द्रिय-गम्यरूपेण सतत अथवा अटूट हुआ करते हैं। विस्तार अथवा आकाश के वस्तुतः दृष्ट किसी लघुतर भाग पर यदि आप अपना ध्यान केन्द्रित करें तो तुरन्त आपको लगेगा कि अवकाश या आकाश का वह भाग भी आकाश ही है और उसमें इस विस्तृततर आकाश के सभी लक्षण मौजूद हैं जिसका वह भाग एक टुकड़ा है वस्तुतः दृष्ट आकाश ‘अल्पिष्ट दृष्य’ मानताओं का ऐसा समूह अथवा प्रत्यक्षणात्मक बिन्दुओं का ऐसा समग्र भाग नहीं है जिसके लघुतर भाग पृथक् न किये जा सकते हों और जब तक आकाश दृष्टि अथवा स्पर्शग्राह्य रहता है तब तक ऐसे लघुतर भागों के रूप में उसका ग्रहण कर सकते हैं जिन पर ध्यान देने से उनमें बृहत्तर आकाश के सब लक्षण पाये जाते हैं। अतः ‘असत्त्व वर्तमान’ का कोई सा भी वह भाग जिस पर विशेष रूप से ध्यान दिया जा सके, स्वयं भी एक इन्द्रियग्राह्य अवधि सिद्ध होता है। प्रेक्षित आकाश लघुतर अवकाशों द्वारा बना होता है प्रेक्षित काल भी लघुतर कालों का सघट्ट ही होता है। ये लघुतर अवश, निश्चय ही मूलभूत प्रत्यक्ष में एक दूसरे से पृथक् नहीं होते किन्तु वे अवधान के गति वैविध्य के परिणामस्वरूप एक-दूसरे से पृथक् अवश्य किये जा सकते हैं।

(३) आकाश और काल के हमारे वास्तविक प्रत्यक्षण के स्वरूप की खोज करने पर उसमें हमें उसके दो पहलू देखने को मिलते हैं जिन्हें हम मात्रात्मक और गुणात्मक सज्ञा दे सकते हैं। एक ओर तो, जब कभी हम आकाश को देखते हैं तो वहाँ हमें विस्तार की कुछ मात्रा दिखाई देती है और जब कभी हम काल का प्रत्यक्षण करते हैं तब उसकी अवधि कम या ज्यादा लगती है। अतः विभिन्न आकाशों और विभिन्न कालों की मात्रात्मक तुलना प्रत्यक्षणों में वर्तमान विस्तार की विशालताओं और समयान्तरो की दीर्घता के आधार पर की जा सकती है। दूसरी ओर, आकाश और काल का प्रत्यक्ष केवल विस्तार और अवधि मात्रात्मक की नहीं होता। उसका एकदम भिन्न, गुणात्मक पहलू भी होता है विस्तार की इयत्ता के साथ साथ हमें उसकी रूपरेखा की आकृति का भी प्रत्यक्ष होता है। आकाशीय आकृति का यह प्रत्यक्षण अन्ततोगत्वा आकृति निर्मायक रेखा या रेखाओं की दिशा पर निर्भर होता है। इसी प्रकार आकाश के केवल विमितीय पहलू पर ध्यान देते समय हम दैर्घ्य (एक आकाशीय इयत्ता) को दिशा (एक आकाशीय गुण) से पृथक् नहीं पाते। काल के प्रत्यक्षण में भी यही बात पायी जाती है। अवधि की जिन व्यपगतियों का हमें अव्यवहत प्रत्यक्षण होता है उन सब में ही उनका दिग्वात्म गुण मौजूद

रहता है। 'तात्कालिक प्रस्तुति अथवा असत्य वर्तमान' मूलतः युगपद-प्रस्तुत पारिपर्य ही होता है अर्थात् पहले वाले से बाद वाले की ओर अतिक्रमण वहाँ मौजूद रहता है। यह भी कहना होगा कि प्रत्यक्षणात्मक आकाश और काल में इस प्रकार प्रेक्षित दिशाओं का प्रत्यक्षणकर्ता के साथ एक अनुपम सम्बन्ध रहता है और इससे वे दिशाये सबकी सब गुणात्मक रूपेण एक दूसरे से पृथक् और अप्रत्यावर्तिनी अथवा अनपलट रहती है। आकाशीय दिशा का अनुमान कि वह दाहिनी है या बाँयी; ऊर्ध्व है अथवा अधोगामिनी, प्रेक्षक के गरीर केन्द्र के बीच होकर एक दूसरे से लम्बकोण बनाते हुए गुञ्जरनेवाले अक्षों के अनुसार ही लगाया जाता है और इस प्रकार वह अन्दाक्षा अनुभूति के किसी भी दत्तक्षण पर अनन्य तथा असंदिग्धरूपेण परिमित या निर्धारित होता है। काल की दिशा का अन्दाक्षा भी इसी प्रकार से 'चेतना सगम' की अन्तर्वस्तु के हवाले से ही लगाया जाता है। जो चेतना-सगमगत है वह दिशात्मकतया अव होता है और जो चेतना-सगम से वहिर्गत हो रहा होता है वह 'भूत' और जो उसमें प्रविष्ट हो रहा होता है वह भविष्य'।^१

वास्तविक प्रत्यक्षण के आकाश और काल की संभवतः यह गायद एक मौलिक-तम और नवसे अधिक महत्वपूर्ण विवेच्यता है। उन दोनों की दिशाओं का असंदिग्ध निर्धारण व्यष्टिकर्ता की अव्यवहत अनुभूति के 'यहाँ' अथवा 'अत्र' तथा 'अव' या 'अधुना' के सन्दर्भ में ही होता है। परिणामतः प्रत्येक व्यष्टिकर्ता का अपना अपना प्रत्यक्षणात्मक आकाश और काल तद्विशिष्ट ही होता है। निश्चय ही, ज्यामिति तथा यान्त्रिकी इन आकाशीय तथा कालिक व्यवस्थाओं के बीच अनुरूपता की स्थापना की सम्भावना पर ही निर्भर रहती हैं। किन्तु यह याद रखना जरूरी है कि सही कहा जाय तो प्रत्येक व्यष्टि की प्रत्यक्षण विषयक अवकाश और काल व्यवस्था उसके विशिष्ट अर्थ और अधुना से विकीर्ण होनेवाली दिशाओं से मिलकर बनी होती है और इसी लिये उसकी ही व्यष्टि होती है।^२

१. क्या 'प्रत्यक्ष प्रत्यक्षण' की तात्कालिक प्रतीति के भीतर भूत और भविष्य दोनों ही दिशाये निग्रहीत हो सकती हैं या नहीं? अथवा 'तात्कालिक प्रतीति' में केवल 'अधुना' और 'इससे लम्बतर नहीं' यही दोनों तत्त्व शामिल रहते हैं 'अभी नहीं' तत्त्व उनमें इसलिये शामिल नहीं होता क्योंकि वह अनुवर्तिनी बौद्धिक रचना है जैसाकि श्री बंडले और श्री शंडवर्य हॉगसन ने बताया—इस तरह के प्रश्नों की वृत्त में पड़ने की हमें जरूरत नहीं है ये प्रश्न विशेषतः मनोविज्ञान सम्बन्धी हैं।
२. हम इससे आगे जा सकते हैं और यह कह सकते हैं कि प्रत्येक अनन्यक्षण अथवा अनुभूति की अपनी एक विशिष्ट आकाशीय और कालिक व्यवस्था हुआ करती है। अपने मानसिक जीवन के भीतर विभिन्न अनुभूतियों के प्रत्यक्षीकृत आकाश और काल-

३—कल्पनात्मक आकाश और काल विषयक वैज्ञानिक क्रम का निर्माण —

न केवल व्यावहारिक जीवन के लिये ही अपितु भौतिक व्यवस्था के वैज्ञानिक विवरण के तदनुगत उद्देश्य की पूर्ति के लिये भी विभिन्न प्रेक्षकों की व्यष्ट देशकालीय व्यवस्थाओं के बीच समीकरणों और अनुरूपताओं की स्थापना करना अपरिवर्ज्यताय आवश्यक है। ऐसी अनुरूपताओं के अतिरिक्त किसी एक व्यक्ति के लिये किसी दूसरे व्यक्ति की आकाशीय तथा कालीय व्यवस्था को अपनी अनुभूति में अनूदित कर लेना सम्भव न होगा। और इस प्रकार कार्यार्थ दिशा—निर्देश करने के लिये सारा ही व्यावहारिक ससर्ग समाप्त हो जायेगा। क्योंकि इस प्रकार के दिङ्निर्देश के लिये यह आवश्यक है कि हमारा मनोबल ऐसा हो कि हम अपनी अनुभूति के आकाशीय और कालिक पहलुओं की रचना ऐसे रूप में फिर से कर सकें जो अनुभूति के उस व्यष्ट-क्षण के अग्र और अवनता विषेणों के सदर्थ में स्वतन्त्र हो। इस प्रकार हमारी अन्य वैज्ञानिक रचनाओं के समान समस्त भौतिक क्रम के लिये कल्पनात्मक आकाश और काल की किसी एकल व्यवस्था की स्थापना अन्ततोगत्वा हमारी व्यावहारिक आवश्यकताओं के लिये बांछित एक अभिवारणा ही होती है और इसीलिये हमें इस सम्भावना का सामना करने के लिये तैयार रहना होगा कि इसी प्रकार की अन्य अभिवारणाओं के समान ही इस अभिवारणा में भी कही ऐसी पूर्वमान्यताएँ न अन्तर्गस्त हो जिन्हें तर्कानुसार सही न ठहराया जा सके। यह संरचना उस सीमा तक कीमती है जिस तक कि वह व्यक्तियों के बीच अन्तःसूचना के अपने कार्य को सम्भव बनाती है। यह सोचना कि वह व्यावहारिक जीवन की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये आवश्यक अनुरूपता से बढ कर, वास्तविकता की अन्तिमेत्य संरचना के अनुरूप हो जाय जरूरत से ज्यादा की आशा करना है।

वर्गनात्मक विज्ञान सम्बन्धी कल्पनात्मक आकाश और काल की संरचना में अन्तर्गस्त मुख्य प्रक्रियाएँ तीन हैं—संश्लेषण, विश्लेषण और अवशोषण। (अ) संश्लेषण, मनोविज्ञान शास्त्रानुसार कहा जाय तो व्यष्टि के विविध प्रत्यक्षणात्मक अवकाशों का एकात्मक संश्लेषण अन्तिमेत्यरूपेण व्यष्टि प्रेक्षकों की सक्रिय गतिविधियों द्वारा ही हो पाता है। जैसे जैसे ध्यान क्रमशः उस हालत में भी जबकि शरीर समग्ररूपेण स्थायी अथवा अविचल हो। आँखों के सामने के समग्र

सम्बन्धी व्यवस्थाओं के ताने-बाने को मैं किस प्रकार प्रत्यक्षणात्मक व्यवस्था में जिस तरकीब से घुन डालता हूँ वह सिद्धान्त रूप में वही तरकीब है जिसके द्वारा मेरे अपने तथा अन्यो के आकाश और काल व्यावहारिक आदान-प्रदान हेतु एक व्यवस्था में ढाल लिये जाते हैं।

विस्तार के विभिन्न भागों की ओर लगाया जाता है वैसे ही वैसे वह दृश्य आकाश जो प्रस्तुत्यन्तर्गत रूप में मूलतः सगम्य अथवा नामीय था इन्द्रियगम्य क्रमिक सक्रमण द्वारा औपान्तिक बन जाता है और औपान्तिक आकाश नामीय। और जब अवधान के इस प्रकार के परिवर्तनों की सहगामिनी, सिर और आँखों की गति के साथ सारे शरीर की सञ्चालन गति जुड़ जाती है तब यह प्रक्रिया और आगे बढ़ती है और तब प्रारम्भ में प्रस्तुत अवकाश धीरे धीरे प्रस्तुति पथ से लुप्त होते जाते हैं और साथ ही धीरे धीरे वे अवकाश जो पहले बिल्कुल ही प्रस्तुत नहीं हुए थे उभरते आते हैं। और इस प्रकार हम विस्तृततर अवकाश की ऐसी मानस संरचना तक जा पहुँचते हैं जिसमें व्यक्ति प्रस्तुतिगत सारे ही विविध प्रकार के वे अवकाश मौजूद रहते हैं जिनका स्थित क्रम एक से दूसरे में हुए सक्रमण के लिये वाञ्छित गतियों की भावित दिशा द्वारा निर्धारित हुआ करता है।

अपने साथी मनुष्यों के साथ हुए अन्तः-संचरण द्वारा हमें पता चलता है कि उनके प्रत्यक्षज्ञान के लिये वर्तमान प्रत्यक्षणात्मक अथवा प्रत्यक्ष ज्ञानात्मक विस्तार जो हमारी अपनी इन्द्रियों के प्रत्यक्षणार्थ कभी प्रत्यक्षतः प्रस्तुत नहीं होता संश्लेषण की प्रक्रिया द्वारा इतना आगे बढ़ जाती है कि सभी व्यष्टि प्रेक्षकों के सारे प्रस्तुतिगत अवकाश प्रत्येक के अन्यो में सक्रमण करने की गतिविधियों की दिशा द्वारा फिर एक बार निर्धारित क्रम के अन्तर्गत एक एकल आकाशीय व्यवस्था में समा जाते हैं। अन्तिमतः विश्लेषण के इस सिद्धान्त में चूँकि ऐसी कोई बात नहीं कि जिससे उसके पुनरावर्तन की सीमा बाधना जरूरी हो इसलिये हम इस प्रक्रिया को अनन्त धारा प्रवाह समझने लगते हैं और इस प्रकार एक ऐसे आकाश की कल्पना कर उठते हैं जो सारी दिशाओं में फैला हुआ है पर किन्हीं निर्धारित सीमाओं से बँधा हुआ नहीं है। प्रेक्षित आकाशों के संश्लेषण का यह अन्तहीन पुनरावर्तन आकाशीय अनन्तता नाम से प्रसिद्ध सिद्धान्त का आधार बन गया है।

भौतिक जगत् की घटनाओं के लिये एकल काल-व्यवस्था अथवा समय-क्रम की मानस-रचना भी ठीक इसी तरह के संश्लेषण द्वारा ही की गई है। अधुना या अब का अर्थ मेरे लिये वह अन्तर्वस्तु है जो अब धानीय सचि का विषय उस काल में हो। सचि की तृप्ति अथवा हिन की अवाप्ति के विभिन्न श्रेणी क्रमों के अनुसार अवधान केन्द्र भी बदलता रहता है। पहले जो कुछ केन्द्रगत था वह पहले औपान्तिक वाद में लुप्तप्राय अथवा अस्तोन्मुख हो जाता है। और जो औपान्तिक था वह केन्द्रगत हो जाता है। इसी में मेरे आन्तरिक जीवन की घटनाओं के विषय में ऐसी कल्पना उठ खड़ी होती है जो कि उन्हें निर्धारित क्रमानुसारी क्षणों के आनुपूर्व्य का रूप दे देती है, जिनमें का प्रत्येक क्षण 'अनी' या 'अधुना' रह चुका है अर्थात् अपनी बारी पर प्रत्यक्ष-ज्ञानात्मक

काल की दिशा का प्रस्थान बिन्दु रह चुका है। किसी मानव का दूसरे मानव के साथ का अन्तर्व्यक्तिक ससर्ग जितना अवकाशीय मामले में उतना ही काल सम्बन्धी विषयों में भी कालीय क्षणों के इस कल्पनात्मक सञ्श्लेषण को उतनी दूर तक खेंच ले जाना मेरे लिये सम्भव कर देता है कि अपनी अनुभूति के जिस 'अवुना' को दूसरे की अनुभूति के प्रथम 'अवुना' का समसामयिक मैं बना सकता हूँ उसको बहुत पहले ही से अतिक्रान्त कर गये। अन्य व्यक्तियों के अनुभूति के 'अवुना' भी उसमें शामिल किये जा सकें और साथ ही उन अन्य व्यक्तियों की वे अनुभूति के वे 'अवुना' भी उसमें शामिल हो सके जिनका अन्तिम 'अवुना' मेरी अपनी अनुभूति के अन्तिम 'अवुना' की अपेक्षा भूत है। इस प्रकार के सञ्श्लेषण को अपरिमित पुनरावृत्ति आकाश विषयक पहले वाले मामले की तरह ही जहाँ भी हमें अवविषयक ऐसी विचार स्थिति तक पहुँचा देती है जहाँ काल भूत और सविष्य दोनों में ही अनन्त रूपेण जा घुमता है और इस प्रकार वह काल की अनन्तता की सुपरिचित कल्पना हमारे सामने प्रस्तुत कर देती है।^१

(व) विश्लेषण—कल्पनात्मक आकाश और काल के रूप निर्धारण में विश्लेषण की भूमिका भी उतनी ही महत्वपूर्ण है जितनी कि सञ्श्लेषण की भूमिका। जैसाकि हम पहले ही देख चुके हैं कि किसी भी प्रस्तुत विस्तार अथवा प्रस्तुत व्यपगति के लघुतर भागों में हमें उसी प्रकार की संरचना के दर्शन होते हैं जो संरचना हमें उसके समग्र में देखने को मिलती है। इससे सिद्ध होता है कि आकाश और काल दोनों ही सतत संबंधरूपेण सतत हैं अथवा उनमें संबंध सातत्य का गुण मौजूद है। वास्तव में देखा जाय तो काल और आकाश के लघुतर और उनसे भी लघुतर अंशों के पूर्वापर्य पर ध्यान रखने की प्रक्रिया निःसन्देह अनन्त तक चालू नहीं रनी जा सकती लेकिन हम अपने अवधान के विस्तार द्वारा उस प्रक्रिया के आन्त्य पर जबर्दन्ती लादी गयी सीमाओं के उस पार तक भी अपने विचारशक्ति द्वारा इस प्रक्रिया की अनन्तवार आवृत्ति की कल्पना तो कर ही सकते हैं। और इन प्रकार मानसिक विश्लेषण के कार्य द्वारा हम काल और आकाश विषयक एक ऐसी कल्पना तक जा पहुँचते हैं जो उन्हें 'अनन्तरूपेण विभाज्य' बना देती है यानी ऐसे अन्तिमार्शों से युक्त जो अन्ततोगत्वा भी अविश्लेष्य नहीं होते। उन अंशों का यह गुण ही तो ज्यामिति और गति विज्ञान शास्त्रों की सबसे पहली और अनिवार्य आवश्यकता है।

-
१. इस सब में अन्तर्ग्रस्त मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाओं के विवरण के लिये उदाहरणतः देखिये स्टान्डर्ट लिखित 'मैनुअल ऑफ सायकॉलोजी' खंड, ३, भाग २, अध्याय २-५; खंड ४, अध्याय ६

काल्पनिक अथवा कल्पनात्मक काल और आकाश की यह अतन्त विभाज्यता स्वयं अपने आप में इतनी पर्याप्त नहीं होती कि उसके द्वारा सातत्य शब्द के गणित-शास्त्रीय अर्थों में दोनों की सततता सिद्ध की जा सके । उनकी सततता के लिये एक और पूर्वमान्यता आवश्यक होती है और वह यह कि जो वस्तु भी आकाशस्थ स्थिति-शृंखलाओं अथवा कालीय घटना शृंखलाओं को जो अन्योन्यापवर्जक श्रेणियों में विभक्त कर दे वह स्वयं भी एक आकाशीय स्थिति अथवा कालीय घटना हुआ करती है । लेकिन यह पूर्व-मान्यता काल और अवकाश विषयक समस्याओं के सभी प्रकार के वैज्ञानिक प्रतिपादनो के लिये निरपेक्षतया आवश्यक प्रतीत नहीं होती ।^१ किन्तु आकाशीय तथा कालीय शृंखलाओं और वास्तविक अको की सतत शृंखलाओं में व्यवस्थित अनुरूपता स्थापित करने के लिये उसकी माँग अवश्य होती है । इसके अतिरिक्त किसी ऐसी काल की मानसिक कल्पना को जो कालीय तथा आकाशीय व्यवस्था में स्वयं स्थित न होते हुए भी उस व्यवस्था को समान भागो में बाँट सके, सारवती बनाना असम्भव होता है । इसीलिये तो जिस विश्लेषणात्मक प्रक्रिया के सहारे हम कालीय तथा आकाशीय क्रमव्यवस्थाओं की कल्पना अनन्त शृंखलाओं के रूप में करते हैं उसके ही बल पर उन व्यवस्थाओं को हम सही मानो में सतत शृंखलाओं के रूप में भी कल्पित कर लेते हैं । असतत रूपी तद्विषयक वैकल्पिक कल्पना निरपेक्षतया निरस्त न होते हुए भी किसी निश्चयात्मक उद्देश्य के आधार पर आवश्यक भी नहीं प्रतीत होती और उन उद्देश्यों अथवा प्रयोजनों की जिनकी विशिष्ट आकाशीय और कालीय अन्तर्वस्तु हेतु आकिक शृंखला की आवश्यकता पड़ती है, पूर्व निष्पत्ति के साथ उस कल्पना की संगति भी नहीं बैठती ।

(स) प्रत्यक्षज्ञानात्मक दत्तो के आधार पर कल्पनात्मक आकाश और काल विषयक क्रम के रूपनिर्धारण में अवशेषण की भूमिका पर सिद्धान्तवादी लोग प्रायः ध्यान नहीं दिया करते, लेकिन उसका मौलिक महत्व बहुत बड़ा है जैसाकि तुरन्त ही स्पष्ट हो जायेगा । हम पहले ही जान चुके हैं कि वैयक्तिक अनुभूति विषयक देशकालीय क्रम के बारे में अधिकतम विशिष्ट तथ्य यह है कि उसके दिनिर्देश अनन्य प्रकार के इस लिये होते हैं क्योंकि वे तात्कालिक अथवा अव्यवहृत भावना के अनन्य अत्र और अत्र से विकिरित हुआ करते हैं । कल्पनात्मक आकाश और काल व्यवस्था की रचना करने में हमारा सारा अवशेषण व्यक्ति की अव्यवहृत

-
१. इसी से दे दे किण्ड (war sind und was sollen die zahlen ?) कहता है कि यूक्लिड अथवा उकलैडस की किसी भी संरचना में आकाशीय सातत्य का समावेश नहीं है ।

अथवा तात्कालिक भावना निर्भरता पर ही आधारित रहता है। कल्पनात्मक आकाश में अवस्थितियों का आनन्त्य मौजूद रहते हुए भी उन अनन्त अवस्थितियों में से किसी को भी अघुना नहीं कहा जा सकता। इसी प्रकार कल्पनात्मक काल में अनन्त क्षण मौजूद होते हुए भी उनमें से किसी को भी 'अघुना' नहीं कहा जा सकता। चूँकि कल्पनात्मक क्रम विषयक आकाश और काल का अवशेषण वैयक्तिक अथवा व्यष्टि-दृष्टि-विन्दुओं के पारस्परिक विभेदों के आधार पर किया जाता है इसलिये उनमें से किसी भी एक विन्दु का दूसरे अपेक्षानिर्देशकों का ऐसा स्वाभाविक उद्गम कहलाने का दावा नहीं कर सकता जिसके सद्वर्ण द्वारा दिङ्निर्देशों का अधिमान लगाया जा सके। इस अध्याय के शेष भाग में अवशेषण के परिणामों की महत्ता को देख सकने के अवसर हमें बार बार मिलेंगे।

कल्पनात्मक आकाश और काल की सर्जिका रचना में अन्य तरीके पर भी अवशेषण का प्रवेश हो जाता है। वस्तुतः प्रेक्षित आकाश और काल कभी भी रिक्त नहीं रहते बल्कि वे 'द्वितीयक' गुण विशिष्ट सार वस्तु से पूर्ण ही रहा करते हैं। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो सदा तथ्य के बृहत्तर समग्र का एक पहलू हुआ करते हैं। विस्तीर्ण के किसी अग्रतर चाक्षुष अथवा स्पर्शात्मक गुण से व्यतिरिक्त विस्तार का प्रत्यक्षण कभी नहीं हुआ करता, कालीय व्यतिक्रमण भी प्रस्तुत वस्तु में परिवर्तन के बिना कभी नहीं पाया जाता भले ही वह परिवर्तन सुक्ष्मातिसूक्ष्म ही क्यों न हो। किन्तु कल्पनात्मक आकाश और काल की क्रम व्यवस्था की रचना करते समय हम इस गुणात्मक पहलू से एकदम अवक्षेप कर जाते हैं। हम तब केवल कालीय अवस्थितियों और आकाशीय दिङ्निर्देशों पर ही विचार किया करते हैं और उनके उन अग्रतर गुणात्मक विभेदों पर जो मूर्त अनुभूति के समय उनके अनुगामी रहते हैं—कोई ध्यान नहीं दिया करते। इस प्रकार हम रिक्त आकाश और रिक्त काल विषयक स्थितियों के उस व्यवस्थात्मक विचार तक आ पहुँचते जिन परिस्थितियों में कि विविध अन्तर्वस्तुओं को बाध में स्थित किया जा सके।

सही तौर पर कहा जाय तो रिक्त अवकाश और रिक्त काल का स्थान ही बेमानी है जैसा कि उनके अस्तित्व मात्र के बारे में सोचने से ही पता चल जायेगा। अनुभूति के आकाशीय और कालीय पहलुओं का हम विचार काल में ही उस समग्र के शेष भाग से जिसके वे पहलू अंग हैं हम पृथक् नहीं कर सकते न हम उन्हें इतने से अधिक अपने आप चलते रहनेवाला मान सकते हैं जितना कि हम सांणीतिक तारत्व विरहित लकड़ी को तथा सत्पुष्टि विरहित रंग के छाया घनत्व को वर्तमान मान सकते हैं। विस्तीर्ण और आनुक्रमिक के विशिष्ट द्वितीयक गुणों का ध्यान रखे बिना भी हम देश-कालिक अवस्थिति व्यवस्था तक ही अपना ध्यान सीमित रख सकते हैं। इस तार्किक विविक्ति से ही माया अथवा भ्रान्ति तब उद्भूत होती है जब आकाशीय तथा कालीय

वस्तुस्थितियों के रिक्त कुलक (सेट) के विषय में यह कल्पना करने लगते हैं कि उन वस्तुस्थितियों का पहले से अस्तित्व इसलिये आवश्यक होता है कि जिससे कि वाद में उन्हें विविध प्रकार की अन्तर्बस्तुओं द्वारा आपूरित किया जा सके ।^१

४—कल्पनात्मककालीय तथा आकाशीय क्रम-व्यवस्था के लक्षण :—अभी अभी हम जिस अर्थरचना का विवेचन कर चुके हैं तज्जनित कल्पनात्मक आकाश और कालके निम्नलिखित लक्षणों पर विशेष ध्यान देने की आवश्यकता है । पहले ही बताये जा चुके कारणों के आधार पर कल्पनात्मक आकाश और काल को आवश्यकरूपेण असीम और अनन्तश्च विभाज्य माना जाता है । यद्यपि जहाँ एक ओर उनका सतत होना अनिवार्य नहीं प्रतीत होता वहाँ दूसरी ओर तद्विषयक असातत्य का हमारे लिये कोई निवचयात्मक अर्थ भी नहीं है अतः उनके साथ अको की पूर्ण श्रेणी अथवा श्रृंखला का विनियोजन करने की व्यावहारिक आवश्यकता ही उन्हें सतत मानने का दृढ़ आधार हमारे लिये बन गयी है । किन्तु आकाश और काल इस प्रकार अपनी कल्पनात्मक रचना-प्रक्रियान्तरगत रूप में ही एक ऐसी सतत अनन्त श्रृंखला या श्रेणी में विघटित हो जाते हैं अवकाशीय और कालीय बिन्दु अथवा अवस्थितियाँ ही जिसके पद हैं । प्रत्यक्षज्ञानात्मक अथवा प्रत्यक्षात्मक काल और अवकाश के विभागों के विपरीत इन कल्पनात्मक अवकाश और कालों के पद विभाग आत्मरूपेण अवकाश और काल नहीं होते क्योंकि उनके भीतर सरचनात्मक बाहुल्य नहीं होता । अतः कल्पनात्मक अथवा काल्पनिक आकाश और काल भागों अथवा खंडों के समग्र अथवा सग्रह नहीं होते अपितु वे मात्रात्मकता रहित पदों के पारस्परिक सम्बन्धों की व्यवस्था मात्र होते हैं ।

किसी भी आकाशीय अथवा कालीय श्रृंखला के किन्हीं दो पदों के बीच एक ऐसा अनन्य सम्बन्ध होता है जिसका निर्धारण पदों के अधिन्यस्त उनकी दूरी पर निर्भर

१. निःसन्देह 'भौतिक रिक्तत्व' और 'आकाशीय रिक्तत्व' एक ही वस्तु नहीं हैं । किसी विशेष विज्ञान के प्रयोजनार्थ रिक्तत्व का अर्थ होता है वह अवकाश या आकाश जो उस विज्ञान की विशिष्ट रुचि की विशिष्ट जातीय अन्तर्बस्तुओं से धिरा न हो । अतः भौतिकी की सामान्य बोल-चाल के अनुसार 'रिक्तत्व' का अर्थ होता है वह अवकाश जिसमें कोई द्रव्यमान मौजूद नहीं रहता । भौतिक विज्ञान के प्रयोजनार्थ 'रिक्तत्व' को मान लेना वांछनीय है या नहीं यह प्रश्न भौतिकी के स्वयं सुलझाने का है । उसे सकारने का निश्चय करने के माने यह हैं कि उस निरर्थक विविक्ति की बर्थात् निरपेक्षतया रिक्त अवकाश की संपुष्टि न की जाय । वहरहाल यह कहा जा सकता है कि यह बहुत विस्तृत विचार की गति किसी भौतिक 'रिक्तत्व' में ही सम्भव है, गलत है, क्योंकि तरल ल्पोनम में भी गति का अस्तित्व सम्भव है ।

होना है। कालीय मृच्छला जिनका केवल एक ही परिमाण होता है वे कृत्रिम जाल जैसी दण्ड व्यवस्था संख्या ने हमारी संख्या तक केवल मध्यवर्ती संख्याओं की उन मृच्छला के द्वारा ही पहुँच सकते हैं जिनका एकमात्र और अन्तिम निर्धारण समी होता है जब प्रारम्भिक और अन्तिम पद या मात्राएँ दी हुई हो अतः उनकी दूरी निर्दिष्ट करने के लिये स्वयं उन संख्याओं के अतिरिक्त और किसी मोड़ की आवश्यकता नहीं होती। आज्ञाधीन मृच्छला बहु-परिमापी होती हैं यानी आप उसके किसी पद ने हमारे अन्त पद तक मध्यवर्ती पदों के बीच होने हुए अन्तर्गत विविध मार्गों द्वारा पहुँच सकते हैं लेकिन फिर भी यह सही है कि अब अन्तर्गत पद व्यवस्था संख्याओं जान होना ऐसा एक ही और केवल एक ही मार्ग रहना है जो पूर्णतया निर्धारित होना है वह मार्ग है दोनों के बीच से गुजरनेवाली सीधी रेखा। यह सीधी रेखा दो बिन्दुओं के बीच की एक ने हमारे तक की अन्तर्गत दूरी ही है।^१ अतः उन जान की शुद्ध कल्पना जिस बात की कि अवकाश और काल-विशेषक कल्पनाएँ हैं न तो डबना ही न ही मात्रा व्यक्त करनी है वह बात तो श्रेणिक व्यवस्था, बाँटल रूप ही है।

इसके अतिरिक्त एक और बात ध्यान देने योग्य है कल्पनात्मक अवकाश और काल तथा प्रत्यक्ष के तात्कालिक या अव्यवहृत अवकाश और काल के बीच का मौलिक विभेद। इन दोनों में से किसी भी क्रम की कोई सी भी एक अवस्थिति स्वतः प्रतीत दशा ने किसी भी अन्य अवस्थिति से विभेद नहीं होती। अवकाश के सागे ही

१. यह बात अच्छी तरह नोट करने की है कि उपर्युक्त रूपेण परिभाषित दूरी को सही मानने में मात्रात्मक सम्बन्ध नहीं माना जा सकता। न उसमें इयत्ता का कोई स्थान ही शामिल रहता है बल्कि उसमें तो तत्सम्बन्ध श्रेणीगत स्थान की भावना ही समाविष्ट रहती है, यह भी देखना होगा कि बिन्दुओं के प्रत्येक युग्म के विषय में इस प्रकार के बतव्य सम्बन्ध के अस्तित्व को पहले ही से मान लेने से स्वयं ही यह स्वीकार कर लेना प्रकट होता है कि अवकाशीय क्रम-व्यवस्था के परिमाणों की संख्या परिनित होती है। किन्तु अपरिमित या अनन्त-परिमाणवान् अवकाश में इस प्रकार का अनन्त सम्बन्ध अल्पमत्र होगा। (देखिये रसेल कृत 'फाउण्डेशन्स ऑफ ज्योमेट्री', पृष्ठ १६१ एफरुक) एतद्विषयक इस प्रकार की पूर्वनाम्यता की तथा काल को एक परिमापी ही मान लेने का औचित्य इतना ही प्रतीत होता है कि ये मान्यताएँ उन सभी व्यवहारिक प्रयोजनों के लिये अनिवार्य हैं, जो व्यापारिक विज्ञान की सृष्टि कर सकने की हमारी सामर्थ्य पर निर्भर हैं और यह कि इन मान्यताओं के विपरीत वान मान सन्ने के लिये हमारे पास कोई दृढ़ आधार भी नहीं है। और इस दृष्टि से यह मान्यता एक अविश्वरसात्मक मान्यता ही प्रतीत होती है।

विन्दु और इसी तरह काल के सारे क्षण भी एक तरह के होते हैं अथवा जैसा कि दूसरे शब्दों में अक्सर कहा जाता है—काल्पनिक अवकाश और लगातार एकरूप अथवा एकरस हुआ करते हैं। यह पार्यव्य तब तक सम्भव नहीं हो पाता जब तक कि आप आकाशीय अथवा कालीय मृखला के कम से कम दो पदो या सख्याओ को लेकर उनके द्वारा निर्धारित होनेवाले सम्बन्ध पर विचार नहीं कर लेते। काल्पनिक आकाश और काल की यह एकरसता जैसा कि हम देख चुके हैं उनकी सरचना प्रक्रिया में अन्तर्ग्रस्त अनुभूति के व्यष्ट विषय के अवशेषण का एक अनिवार्य परिणाम है। आकाशीय और कालीय विस्तार के हमारे वास्तविक प्रत्यक्षण में प्रेक्षित अवकाश और काल का वह भाग जिसका तात्कालिक भावना के साथ सीधी एकात्मता रहती है गुणात्मकतया अन्य भागो से अत्र और अधुना रूपेण पृथक् रहता है और इसीलिये उसकी अभिन्नेयता द्वितीय आकाशीय तथा कालीय-अवस्थिति के विशिष्ट विवरणो पर निर्भर नहीं होती। अत्र वही होता है जहाँ मैं होता हूँ और अधुना होता है भावनागत प्रस्तुत या वर्तमान। और इसी तरह वस्तुतः प्रस्तुत अवकाश और काल के प्रत्येक अन्य भाग को इस अत्र और अधुना के साथ उसके विशिष्ट सम्बन्ध के कारण एक अनन्य गुणात्मक स्वरूप प्राप्त हो जाता है। वह दहिना या बायाँ बन जाता है आगे का या पीछे का, पहले वाला या पीछे वाला कहलाने लगता है। प्रत्यक्षण के अत्र और अधुना की कारणभूत व्यष्ट अनुभूति के साथ वाले अनन्य सम्बन्ध से जब हम उसी तरह एकदम अवशेषण कर जाते हैं जिस तरह कि कल्पनात्मक काल और आकाश विषयक क्रम-व्यवस्था के निर्माण में हम किया करते हैं तब प्रत्येक अवस्थिति समान रूपेण अत्र और अधुना की एक सम्भावना मात्र बन जाती है और इस सम्भावना मात्र रूप में इन विविध अवस्थितियों को पृथक् पहचाना नहीं जा सकता। विस्तार और अवधि के विभिन्न अंशों की मात्रात्मक तुलना हेतु एक अपरिहार्य शर्त के रूप में यह एकरसता व्यावहारिकतया बड़ी महत्वपूर्ण होती है।

आकाशीय तथा कालीय अवस्थिति की सापेक्षता काल्पनिक देश-काल की एकरूपता का एक आभासतः अनिवार्य परिणाम है जैसा कि हम देख चुके हैं, कल्पनात्मक आकाश और काल की अवस्थितियाँ तब तक अविभेद्य रहती हैं जब तक कि युग्मो में उन्हें नहीं लिया जाता। दूसरे शब्दों में आकाश में किसी अवस्थिति को स्थिर करने के लिए अथवा किसी तिथि का निर्धारण करने के लिये आपको उसका सम्बन्ध किसी अन्य अवस्थिति अथवा किसी अन्य तिथि के साथ बँठाना पड़ता है और उस अवस्थिति या तिथि के निश्चयनार्थ किसी तीसरी स्थिति अथवा तिथि के साथ उसका सम्बन्ध स्थापित करना होता है और यह प्रक्रिया अनन्तशः चलती जाती है। अगर हमें बताना हो कि ज कहाँ है तो इसका अर्थ होगा कि हम बतायें कि व तक हम व से चल कर कैसे पहुँचते हैं और व की स्थिति भी इसी तरह स से चलकर व तक कैसे पहुँचा जाता है यह

बताने पर ही मालूम हो सकती है। और यो यह क्रम अनन्त बार चलता रहता है। तर्कसंगत रूप में यह प्रक्रिया आकाश और काल के स्वरूप को काल्पनिकरूपेण अनन्त श्रृंखलाओं में विश्लेषित कर डालने का ही सीधा-सादा परिणाम है। इन श्रृंखलाओं के किसी पद या सख्या का उल्लेख करने के लिये उस अनन्य सम्बन्ध को बताना जो उस सख्या या पद का दूसरी सख्या या पद के साथ है। जरूरी होता है। अर्थात् उसकी तार्किक दूरी अथवा सविकल्पक अनुभूति को बतलाना। और किसी ऐसी श्रृंखला या श्रेणी के जिसमें न तो प्रथम पद हो न ही अन्तिम पद, इस द्वितीय पद का परिभाषण तृतीय पद से उस द्वितीय पद की तार्किकरूपेण सविकल्पक अनुभूति या दूरी के बिना नहीं हो सकता। वास्तविक प्रत्यक्षण में यह कठिनाई इस तथ्य के कारण बरकाई जा सकती है कि अव्यवहत अथवा तात्कालिक भावना से हमें उन अत्र अधुना की प्राप्ति हो जाती है और जिनसे हमारे सकल दिनिर्देश मापे जाते हैं। किन्तु कल्पनात्मक देश और काल अथवा आकाश और काल में ऐसी कोई वस्तु नहीं होती जिससे किसी एक अत्र को पृथक् करके हम उसे अपने 'निर्देशाको का मूल' बना सकें न हमें ऐसा कोई अधुना ही प्राप्त होता है जिसे किसी दूसरे अधुना की अपेक्षा हम अपना प्रस्तुत अधुना बना सकें अतः अन्तहीन प्रतिगामिता अनिवार्य प्रतीत होता है।

नतीजा यह निकलता है कि कल्पनात्मक देश काल में ऐसा कोई सैद्धान्तिक नियम नहीं जिसके द्वारा विभिन्न दिनिर्देश पहचाने जा सकें। प्रत्यक्षण में उन्हें दहिना या बायाँ, ऊर्ध्व या अधः आदि रूप में पहचाना जा सकता है। लेकिन चूँकि जो किसी एक प्रेक्षक के दायी तरफ है वही दूसरे के बायी ओर स्थित हो सकती है। काल्पनिक आकाश में जहाँ किसी व्यष्ट प्रेक्षक की उपस्थिति या प्रस्तुति से ही सकल अवशेषण किया जाता है किसी दिनिर्देश में दूसरे की अपेक्षा न तो कुछ दाहिना ही होता है न बायाँ न ऊपर न नीचे न किसी प्रकार का कोई अन्य गुणात्मक विभेद ही क्योंकि इस प्रकार के सब विभेद व्यष्ट प्रेक्षक के सापेक्ष हुआ करते हैं। काल्पनिक अवकाश में जब भी हम दिशात्मक विभेद प्रतिनिविष्ट करना चाहते हैं तब सदा ही हमें अपने प्रस्थान बिन्दु के रूप में स्वच्छन्दतया निर्दिष्ट किसी मानकीय दिनिर्देश को लेकर ही अपना कार्यारम्भ करना होता है। उदाहरण के लिए आइये हम स्वच्छन्दतया चुनी हुई अ—ब रेखा को किसी दत्त समतल का मानक मान लें और अन्य सभी दिशाओं को उस कोण के आधार पर एक दूसरे से अलग करें जो प्रत्येक दिशा उस रेखा अ—ब के साथ बनाती हैं, साथ ही उस अभिदिशा को भी पहचाने जिसके अनुसार उन दिनिर्देश का अन्दाज (चाहे वह व से अ तक हो या अ से व तक) लगाया जाता है किन्तु रेखा अ व और व तथा व अ के बीच की अभिदिशात्मक विभिन्नता का अभिलक्षण केवल किसी अन्य मानकीय दिनिर्देश के ऐसे ही सद्गुण सन्दर्भ द्वारा किया जा सकता है और यह प्रक्रिया इसी तरह

अनन्त प्रतिगामितान्तर्गत जारी रहती है।

काल्पनिक काल के विषय में भी ऐसी ही बात सही है यहाँ भी, चूँकि परिमाण केवल एक ही है इस लिये कठिनाई उत्तनी स्पष्ट तो नहीं किन्तु फिर भी उसकी वास्तविकता किसी तरह कम नहीं। काल्पनिक काल में प्राक्तन को पश्चातन से भूत को भविष्य से पृथक् करने के कोई साधन नहीं होते। क्योंकि भूत का अर्थ है हमारी स्मृतियों की दिशा, वह दिशा जो अतीत अथवा 'अब नहीं' की भावना विशिष्ट है। भविष्य प्राग्ज्ञान तथा सोदेश्य अम्यनुकूलन विशिष्ट दिशा का नाम है अर्थात् जो 'अभी तक नहीं है।' और जब तक किसी व्यष्ट व्यक्त के सोदेश्य जीवन की तात्कालिक अथवा अव्यवहृत भावना द्वारा दत्त सन्दर्भ के बिना ये दिनिर्देश पृथक् पहचाने नहीं जा सकते। संक्षेपतः काल्पनिक काल और आकाश या देश सारतः सापेक्ष इसलिए होते हैं चूँकि वे ऐसी सम्बन्धात्मक व्यवस्थाएँ हैं जिनका, उनके द्वारा सम्बन्ध पदों के गुणात्मक विभेदों के बिना उस सम्बन्धों का कोई अर्थ ही नहीं होता, जबकि फिर एक बार उस कल्पनात्मक संरचना के हेतु जो वे सम्बन्ध उत्पन्न करती हैं उन पदों को सम्बन्धाधिकार द्वारा प्राप्त स्वरूप के अतिरिक्त अन्य किसी भी स्वरूप से युक्त नहीं माना जा सकता।^१

१. अंग्रेजी जाननेवाले पाठक को आसानी से मिल सकनेवाली आकाशीय अवस्थिति विषयक सापेक्षता की सर्वोत्तम विवरणात्मक व्याख्या श्री रसेल की पुस्तक 'फाउण्डेशन्स ऑफ ज्योमेटरी' के अध्याय iii A, iv में दी हुई है। उसके बाद श्री रसेल ने 'माइण्ड' नामक पत्रिका के जुलाई १९०१ के अंक में सहविपरीत मत पुष्ट करने की चेष्टा की है कि आकाशीय और कालीय अवस्थितियाँ निरुद्धतया विशिष्ट होती हैं किन्तु श्री रसेल ने सापेक्षताविषयक अपने पहले वाले अभिमत की कोई चर्चा इस लेख में नहीं की। श्री रसेल के इस लेख के विशुद्ध गणितीय भाग में दखल देने योग्य मैं नहीं हूँ। लेकिन मैं यह सुझाव तो दे ही सकता हूँ कि तत्त्व-मीमांसा का प्रश्न केवल इतना ही कहकर अँसक्ति श्री रसेल ने किया है, नहीं सुलझाया जा सकता कि निरपेक्ष की प्राक्कल्पना के आधार पर ज्यामिति की रचना करने के लिए आपेक्षिक अवस्थिति के आधार पर उसकी रचना करने की अपेक्षा कहीं कम पूर्वानुमितियों की जरूरत होती है। किन्हीं विशिष्ट पूर्वानुमिति की विशिष्ट सुविधा उस प्रयोजन की अन्तिमेत्य बोधगम्यता का प्रमाण नहीं होती। और जब श्री रसेल यह स्वीकार करते चले जाते हैं कि आकाशस्थ बिन्दु हमारी पहचान से बाहर होते हैं तो वे अपना दावा खुद ही खारिज करने से मुझे लगते हैं। क्योंकि उनके ऐसा कहने का मतलब क्या यह नान लेना नहीं कि जिस आकाश में हम ज्यामिति शास्त्र में काम लिया करते हैं वह शुरू से आखीर तक सापेक्ष ही होता

देशकालीन संरचना का एक और पहलू भी इतना अविक महत्वपूर्ण है कि उसका यहाँ वर्णन कर देना जरूरी है। आकाश और काल को किसी न किसी तरह की इकाइयाँ समझा जाता है। साधारणतः समझा जाता है कि समस्त आकाशीय अवस्थितियाँ अवकाश-सम्बन्धों की एक ही व्यवस्था के अन्तर्गत रहती हैं और सारी तिथियों का स्थान सर्वग्राही काल के भीतर ही रहता है। एकत्व के इस स्वरूप द्वारा ही देगकालिक व्यवस्था की कल्पना पूर्णता प्राप्त करती है। आकाशीय और कालीय व्यवस्थाओं में से प्रत्येक व्यवस्था एक ऐसी इकाई है जिसमें देश या आकाश तथा काल विषयक सकल सभाव्य स्थितियाँ सम्मिलित रहती हैं। और उनमें से प्रत्येक एक अन्त ही, अपरिमिति, सतत अवस्थिति-शृंखला होती है और वे सब विशुद्धरूपेण सापेक्ष होती हैं। आकाश विषयक प्रचलित कल्पना के संबंध में विशेषतः कुछ ऐसी खास बातें हैं जिनका यहाँ जिक्र करना इसलिए जरूरी नहीं क्योंकि वे आकस्मिक प्रकार की होती हैं और जिस प्रक्रिया द्वारा तद्विषयक कल्पना की रचना हुआ करती है उसके सारभूत स्वरूप से वे उद्भूत नहीं होती। अतः यह एक प्रचलित पूर्वानुमान सा संभवतः बन गया है कि आकाशीय परिमाणों की सख्या केवल तीन ही होती है तीन से अधिक नहीं और यह कि उनलैवत की समानान्तर विषयक अभिधारणा अपने संघटन द्वारा ही सत्यापित होती है। जहाँ तक प्रत्यक्षणात्मक आकाश का सवाल है वहाँ तक वे पूर्वानुमितियाँ, मेरा ख्याल है, अनुभवात्मक सत्यतापन पर निर्भर होती हैं। ऐसी कोई बजह नहीं मालूम देती कि वे पूर्वानुमान कल्पनात्मक आकाश-व्यवस्था के विषय में भी क्यों लगाए जाँय क्योंकि इतना तो निश्चित ही है कि आकाशीय सम्बन्धोविषयक एक संगत विज्ञान की रचना उनके बिना भी हो सकती है।^१

५—अब सवाल यह है कि क्या यह सारी की सारी आकाशीय और कालीय

है? निश्चय ही यह जान सकना कठिन है कि ऐसे गुणात्मक विभेद जिनके विषय में हम प्राक्कल्पना द्वारा कुछ भी नहीं जान सकते हमारी वैज्ञानिक रचनाओं में क्या सहायता या बाधा पहुँचा सकते हैं।

२. यह बात मेरे जैसे उन लोगो की भी, जो गणितज्ञ नहीं हैं। समझ में लोवात्सोवस्की की पुस्तक 'Unter Suchungen zur Theorie der Parallel Linien' जैसे ग्रन्थो के पारायण द्वारा आ सकती है। इस ग्रन्थ में सामानान्तर्य विषयक अभिधारणा से एकदम दूर रहकर एक संगत त्रिभुजोय ज्यामिति की रचना की गयी है। निश्चय ही अन्त में जाकर यह एक नाम निर्धारण का ही प्रश्न रह जाता है कि अर्धानुभवीय प्रतिबन्धो से स्वतंत्र शृंखला-व्यवस्था अथवा श्रेणी-व्यवस्था के प्रारूप को 'आकाश' नाम दिया जा सकता है या नहीं।

सरचना अपूर्णाधिक है और इसीलिए व्याघाती तथा आभास मात्र । पहले तो मैं यहाँ उन युक्तियों को सामान्य रूप में पेश करूँगा जिनके आधार पर उसी आभास समझा जाता है और तब उसके बाद कुछ विशिष्ट कठिनाइयों का जिक्र करके उसकी परिपुष्टि प्रारंभ करूँगा अतः अन्त में मेरा इरादा यह पूछने का है कि क्या हम वास्तविकता के उस उच्चतर क्रम के बारे में आकाशीय तथा कालीय शृंखलाये जिसका प्रपंच है, किसी निश्चयी परिकल्पना का निरूपण कर सकते हैं या नहीं ।

आकाशीय तथा कालीय क्रम प्रपंच मात्र ही है अन्तिमेत्य वही यह बात, मेरे ह्याल से एक सामान्य तर्कना द्वारा निर्णयात्मकरूपेण सिद्ध की जा सकती है । इस तर्क की मुख्य बातें पहले बताकर बाद में मैं उसकी विशद व्याख्या करूँगा । कोई भी सर्वग्राहिणी अनुभूति आकाश काल रूपान्तरगत अस्तित्व की विवृतियों का ग्रहण निम्नलिखित कारणवश नहीं कर सकती । क्योंकि वह अनुभूति उस आकाश और काल की अनुभूति नहीं हो सकती जिन्हे हम देखते हैं अथवा जिनका प्रत्यक्षण हम किया करते हैं न उस आकाश या काल को ही जिसकी पुनर्रचना हम कल्पना द्वारा किया करते हैं । वह प्रत्यक्षणात्मक आकाश और काल की अनुभूति इसलिए नहीं होगी चूँकि हमारे प्रत्यक्षणात्मक आकाश और काल का समग्र स्वरूप ही उन अपूर्णताओं और मर्यादाओं या बन्धनों पर ही निर्भर होता है जिनके कारण हमारी अनुभूति खण्डित और अपूर्ण रह जाती है । मेरे लिए आकाश और काल वैसे ही हुआ करते हैं जैसे कि वे हैं क्योंकि, मैं उन्हें आत्मीय अन्न और अधुना के विशिष्ट स्थिति-विन्दु से एक संदर्श रूप में ही देखता हूँ । यदि वह स्थिति विन्दु ऐसा इधर उधर हो जाय कि जो कुछ वास्तव में मेरे लिए तत्र और तत्र हो वे ही मेरे अन्न और अव या अधुना बन जाय तो आकाश और कालविषयक मेरा सारा दृग्गोचर ही बदल जाय । किन्तु निरपेक्ष तो मेरे अन्न और अधुना के स्थिति विन्दु से आकाश और काल को नहीं देख सकता । क्योंकि अपनी रुचियों और प्रयोजनों के पारिमित्य के कारण ही मुझे अपनी दृग्गोचरता को इन अन्न और अधुना की सीमाओं में बाँध रखना पड़ता है । यदि मेरे हित उस विशिष्ट रूप में प्रतिबद्ध न होते कि जिस रूप में वे विशालतर समग्र जीवन के केवल इस विशिष्ट भाग या पक्ष के साथ निगडित है, यदि वे उस समग्र के जीवन के साथ ही सह-विस्तृत होते तो हर एक जगह और प्रत्येक काल मेरा अन्न और अधुना होता । लेकिन मौजूदा हालत में अन्न वह है जहाँ मेरा शरीर है, और अधुना है योरोपीय सामाजिक जीवन के विकास की यह वर्तमान विशिष्ट अवस्थिति, क्योंकि यही वे वस्तुएँ हैं जिनमें मैं मूलतः रुचिमान हूँ । यही बात उन सब अन्य परिमित अनुभूतियों के बारे में भी सही है जिनके द्वारा निरपेक्ष अनभूति की विवृतियाँ अभिव्यक्त होती हैं । परिमित अनभूतियों की

प्रतिवाधक रूच्यात्मक मर्यादाओं से, निरपेक्ष अनुभूति चूँकि स्वतंत्र होती है इसी लिए वह उन अनभूतियों के किसी भी विशिष्ट स्थिति बिन्दु से इस अस्तित्व-व्यवस्था को नहीं देख सकती और इसी लिए वह उसे प्रत्यक्षणात्मक आकाश और काल के वेश में उसका ग्रहण नहीं कर पाती ।

इसके अतिरिक्त वह काल और आकाश के उस रूप में भी अस्तित्व का ग्रहण नहीं पर पाती जिस कल्पनात्मक रूप में हम उन्हें पुनर्गठित किया करते हैं । क्योंकि निरपेक्ष अनुभूति के लिए वास्तविकता अथवा सत्ता का ऐसा पूर्ण व्यष्ट समग्र होना आवश्यक है कि उसके समग्र अवकलनों के आधार भी तदन्तर्गत ही हो । किन्तु कल्पनात्मक देश काल की रचना समस्त व्यष्टतान्त्र्यस्त अव्यवहृत अनुभूति सवध से उस विमृष्ट अवशेषण द्वारा की जाती है और परिणामतः जैसा कि हमने अभी देखा, उन आकाश और काल में आभ्यन्तर विभेद का कोई वास्तविक नियम या सिद्धान्त नहीं होता क्योंकि उनके सघटक पद सब ठीक विलकुल एक से और अविभेद्य हुआ करते हैं । संक्षेप में यदि हमारी मूर्त अनुभूति के प्रत्यक्षणात्मक आकाश और काल सम्बन्धी क्रम व्यवस्थाएँ नैयक्तिक या व्यष्ट किन्तु अपूर्ण और परिमित दृष्टिकोणों का प्रतिनिधित्व करते हैं तो हमारी वैज्ञानिक संरचना सम्बन्धी कल्पनात्मक आकाश या काल परिमित दृष्टिकोण की अमूर्त संभावना मात्र का प्रतिनिधित्व करता है । उन दोनों में से एक भी, इसी कारण, किसी निरपेक्ष अनुभूति का दृष्टि बिन्दु नहीं हो सकता । निरपेक्ष अनुभूति का आकाशातीत और कालातीत इस अर्थ में होना आवश्यक है कि उसकी अन्तर्वस्तुएँ आकाशीय तथा कालीय श्रृंखलाओं के रूप में ग्रहीत नहीं होती अपितु किसी अन्य रूप में ही निग्रहीत होती है । तब आकाश और काल का किसी ऐसी उच्चतर वास्तविकता का प्रपञ्चात्मक आभास होना आवश्यक है, जो निरवकाश और काल-रहित हो ।

६—सिद्धान्त तो उपर्युक्त तर्कों में मुझे पूर्ण सी लगती है लेकिन उन पाठकों के लिए जो उसकी मुख्य विचारणा को और भी अधिक विकसित रूप में जानना चाहते हैं उस तर्कना को फिर से यो पेश किया जा सकता है । प्रत्यक्षणात्मक देश काल जिस रूप में सामने आते हैं, अन्तिमेत्यतः वास्तविक या सत् नहीं हो सकते । सम्बन्धगत गुणों द्वारा निर्मित होने के कारण सत् अथवा वास्तविकता विषयक विचार में सामने आई पुरानी कठिनाई के कारण वे आकाश और काल पहले ही निकम्मे ठहराये जा चुके हैं । प्रत्यक्षणात्मक आकाश और काल ऐसे लघुतर भागों के समूह होते हैं जो आत्मना भी अवकाश और काल ही हैं, इस प्रकार वे ऐसे पदों या कड़ियों के मध्यगत सम्बन्ध होते हैं जिनमें से प्रत्येक के भीतर स्वयं एक बार फिर वही सम्बन्ध पाया जाता है और नव परिचित अनन्त प्रतिगामिता उसमें इस तरह अन्तर्हित रहती

है।^१ जब फिर हम अपनी काल्पनिक देश और काल की निर्मिति में इस दोष का सुधार करने के लिए आकाश और काल को सम्बन्धों की व्यवस्थामात्र में एकदम विघटित कर डालने का प्रयत्न करते हैं तब अवशेषण की इस प्रक्रिया द्वारा यह कठिनाई टल भर जाती है। क्योंकि जितनी देर तक हम सख्ती से अपनी काल्पनिक संरचना तक सीमित रहते हैं उतनी देर तक हमारे सम्बन्धों की विवृत्तियाँ अप्रभेद्य बनी रहती हैं। विशुद्धतः कल्पनात्मक देश काल में, जैसाकि हमने देखा था, किसी एक दिशा या दिनिर्देश का दूसरी दिशा से प्रभेद कर सकने की कोई सम्भावना नहीं हुआ करती क्योंकि गुणात्मकतया सब एकसी ही होती है।

निश्चित ही आदिम सिद्धान्तानुसार स्पष्ट है कि जब ऐसे पदों के कुलक जिनके बीच एक ही शैली के बहुसंख्यक सवय मौजूद रहते हैं, अविभेद्य हुआ करते हैं क्योंकि सम्बन्धों में विवेचन नहीं किया जा सकता। दिशाओं को पृथक् करना ही हो तो अन्ततोगत्वा हमें कम से कम अपना कोई प्रस्थान बिन्दु और उस बिन्दु से गणितव्य से दो एक मानकीय दिनिर्देशों को जो हमारे प्रकृत विषय सम्बन्धी परिमाणों की सख्यानुसार होंगे, स्वतन्त्र दत्तों के रूप में लेकर तो चलना ही होगा। इसका अर्थ होगा अन्य सम्भाव्य प्रस्थान बिन्दुओं और मानकीय दिनिर्देशों की अपेक्षा कहीं अधिक पहचानने योग्य गुणात्मक विभेदों को साथ लेकर चलना। (इस प्रकार, कल्पनात्मक देश और काल के प्रारम्भ और अन्त में विभेद करने के लिए आपको कम से कम किसी ऐसे कालीय क्षण को जो गुणात्मकतया अन्य क्षणों से पहचाना जा सके, ऐसा निर्देश-क्षण मान लेना होगा जहाँ से आप अपनी गणना का प्रारम्भ कर रहे हों और इसके साथ ही आपके पास किसी तरह का ऐसा पहचान योग्य गुणात्मक वैशिष्ट्य भी होना चाहिए जिसके द्वारा आप भूत दिनिर्देश को भविष्यकालीन दिनिर्देश से पहचान सकें)। और इस गुणात्मक प्रभेद विषयक सदर्भ के साथ ही ठीक उसी तरह जिस तरह कि प्रत्यक्ष-गुणात्मक आकाश और काल के मामले में, हमें फिर एक बार गुण और सम्बन्ध विषयक

१. यह बात अच्छी तरह याद रखनी होगी कि अनन्त या अपरिमित प्रतिगामिता का सारभूत दोष उसकी अपर्यवसेयता नहीं अपितु उसकी एक दिष्टता है। हमने स्वयं ही प्रतिपादित किया है कि वास्तविकता या सत्ता ऐसे लघुतर व्यष्टों द्वारा रचित व्यष्ट है जो हमारे दृष्टिपथ में समय की संरचना की पुनरावृत्ति करते रहते हैं और यह कि इन व्यष्टों की संख्या परिमित होना जरूरी नहीं है। लेकिन हमारी दृष्टि में व्यष्टता का क्रम जितना ही उच्चतर होता गया उसकी संरचना भी उतनी ही अधिक स्वतः स्पष्ट होती गयी थी जबकि अनन्त प्रतिगामिता में अव्यापकार्थीय संरचना अन्तहीनवार उसी रूप में पुनरावृत्त होती रहती है।

असमाधेय पुरानी समस्या की ओर धकेल दिया जाता है। इस माने हुए प्रस्थान बिन्दु तथा इन मानकीय दिनिर्देशों में गुणात्मक व्यष्टता का होना जरूरी है अन्यथा उन्हें स्वतंत्रतया पहचानना संभव न होगा और न उन्हें गेप दिनिर्देशों और अवस्थितियों में विभेद करने का आधार ही बनाया जा सकेगा। लेकिन फिर भी कल्पनात्मक संरचना विषयक काल और आकाश की आवश्यक एकरूपता के कारण उनमें इस तरह की कोई भी गुणात्मक व्यष्टता हो नहीं सकती और मनमानी तौर पर ही उनकी कल्पना करनी होगी। और इसी लिए स्वयं उनका निर्धारण भी किसी ऐसे ही मनमाने मानक के हवाले से ही हो सकेगा और इस तरह पर फिर एक बार हम अनन्त प्रतिगामिता के शिकार हो जाते हैं। इसी लिए इन निर्मितियों की व्यावहारिक उपयोगिता इसी तथ्य पर निर्भर है कि उनके उपयोग करने में हम सगत नहीं बने रहते। उनके सभी व्यावहारिक विनियोजनों में हम उनका उपयोग उस स्थिति बिन्दु से जो स्वयं कल्पनात्मक काल और आकाशीय व्यवस्था के मामले में, अन्यो से स्वेच्छ और अप्रभेद्य होता है, देखी गयी दृश्यभूमि की घटनाओं की आकाशीय और कालीय क्रम-व्यवस्था को नक्शा करने में किया करते हैं।

७—इस सामान्य तर्कना को और भी विशद करने के बजाय जो काम कि उसका सिद्धान्त समझ लेने पर अपेक्षाधिक प्रतीत होगा और अगर छूट जाय तो अविश्वास्य भी—मैं ऐसी दो एक विशिष्ट विधियाँ पेश करना चाहूँगा जिनके द्वारा आकाशीय और कालीय संरचना विषयक मौलिक स्वेच्छापरता प्राहारिकतया उदाहृत होगी। प्रारंभ में एक आद्य शब्द आकाश और काल की तथाकथित एकता के बारे में कहा जा सकता है। दार्शनिक लोग तथा अन्य व्यवहार कुशल व्यक्ति भी लगातार मानते चले आ रहे हैं कि आकाशीय व्यवस्था केवल एक ही हो सकती है ऐसे ही वे यह भी पहले से माने बैठे रहते हैं कि काल सम्बन्धी व्यवस्था केवल एक ही हो सकती है और वह इसलिये कि सारे ही आकाशीय और कालीय सम्बन्धी भी एक ही व्यवस्था के हैं। इस प्रकार यदि अ का आकाशीय सवध व के साथ हो और स का द के साथ तो यह मान लिया जाता है कि अ के साथ स का, अ के साथ द का, व के साथ स और स के साथ द का आकाशीय सवध जरूर होना चाहिये। इसी तरह पर अगर अ यदि कालीय दृष्टि से व से सम्बद्ध है और स द से तो उपर्युक्त अनुमान सही होगा। प्रकृति 'भौतिक विध्वं' या 'भौतिक क्रम व्यवस्था' की आकाशीय और कालीय सकल-प्रक्रिया-समूह रूप प्रचलित कल्पना में यही विचार प्रकट पूर्वानुमित हुआ है। किन्तु उस पूर्वानुमान का कोई तर्कानुमत आधार प्रतीत नहीं होता। सैद्धान्तिक रूप से नर्मी आकाशीय और कालीय सम्बन्धों की कथित एकता का निरसन एक इनी बात से किया जा सकता है कि चूंकि आकाश और काल व्यष्ट नन्य नहीं है इसलिये

उनमें आभ्यन्तरीय सरचनात्मक एकता निहित नहीं रह सकती। यह बात उस तरीके से स्पष्ट हो जाती है जिसके अनुसार हमारी कल्पनात्मक योजना के आकाश और काल रचे गये थे। जैसाकि हमने देखा उनकी उत्पत्ति हुई थी पदों के मध्यगत उस एकल चाली के सम्बन्ध की अपरिमित पुनरावृत्ति से, जिसमें हमें आभ्यन्तर सरचना विषयक कोई भी अन्तिमेत्यतः बोधगम्य सिद्धान्त या नियम ढूँढे नहीं मिला था। लेकिन सरचनात्मक एकता वहाँ नहीं लाई जा सकती जहाँ वह अन्तहीन पुनरावर्तन मात्र द्वारा पहले ही से मौजूद न हो। इस प्रकार की प्रक्रिया का परिणाम भी मूलभूत दत्तों के समान ही आभ्यन्तरतः असंगत और संरचनाहीन होगा। अतः सम्बन्धगत गुण-व्यवस्था की पुनरावृत्ति मात्र होने के कारण आकाश और काल सच्ची इकाइयाँ नहीं हो सकते।

यह बात तब और भी साफ हो जाती है जब हम उन आवारों पर विचार करते हैं जो हमें अनेक घटनाओं को एक ही से आकाश और एक ही से काल में स्थान प्रदान करने का वास्तविक अधिकार देते हैं। अगर असे व तत्काल यात्रा कर सकने का कोई मार्ग मौजूद हो तो मेरे लिये अ और व अन्ततोगत्वा एक ही आकाश में स्थित होते हैं और वे एक ही काल में तब होते हैं जब वे किन्हीं व्यवस्थागत प्रयोजनों की पूर्ति की विभिन्न अवस्थितियों में हों। इस प्रकार दोनों ही मामलों में सद्गुण या समरूप हितों और प्रयोजनों की व्यवस्था से सम्बन्ध होने के कारण ही अवस्थितियों और घटनाओं के विभिन्न कुलक एक अवकाश और एक समय से सम्बद्ध हुआ करते हैं इस प्रकार के अवकाश और काल की एकता व्यवस्थित प्रयोजनात्मक जीवन की एकता के अमूर्त रूप की ऐसी बुंधली प्रतिच्छाया मात्र है जो इसलिए है चूँकि उसकी व्यष्ट रचना अनन्य प्रकार की है।

यही वह तरीका है जिसके अनुसार मैं अपने सामान्य जाग्रत जीवन के प्रयोजन और हितों की व्यष्ट एकता से उनकी अनुभूतियों का हवाला किसी एकल देश-काल व्यवस्था के साथ देने का अधिकार प्राप्त करता हूँ। इसी तरह पर चूँकि मैं स्वयं अपने तथा अपने साथी मनुष्यों के भी प्रयोजन को समाज के विस्तृततर व्यवस्थागत प्रयोजन-समग्र में शामिल कर सकता हूँ इसलिये मैं उनकी अनुभूति के आकाश काल विषयक सम्बन्धों को अपनी अनुभूतियों के साथ मिलाकर एक व्यवस्था के अन्तर्गत ला सकता हूँ। इसके अतिरिक्त भौतिक जगत् की इन्द्रियगम्य घटनाएँ भी मानवीय अनुभूति की देश कालीय सम्बन्धों के साथ-साथ एक देश काल से सम्बद्ध उन विचलनशील तरीकों के कारण हैं जिनमें वे हमारे अपने सप्रयोजन आभ्यन्तर जीवन के विकास को ढाल देती हैं। किन्तु हमारे अपने चैतन्य जीवन में भी ऐसे मामले पाये जाते हैं जहाँ यह स्थिति अनुपस्थित-सी प्रतीत होती है और इन मामलों में एकल अवकाश

या एकल काल की कल्पना का बोधगम्य उपयोग कर सकने में असमर्थ से प्रतीत होते हैं।

हमारे स्वप्नों का ही मामला ले लीजिए। मेरे स्वप्नों की घटनाएँ स्वयं स्वप्न के अन्तर्गत ही देशकालीय सम्बन्धग्रस्त रूप रहती हैं लेकिन अगर मैं पूछूँ कि मैंने जिन जगहों को सपने में देखा था उनके इंग्लैण्ड के मानचित्र पर अंकित जगहों के साथ कौन से आकशीय सम्बन्ध हैं तो उसके कोई माने न होंगे। यह पूछना भी कि पिछली रात को देखे सपने की घटनाओं तथा आज सुबह के अथवा पिछले सप्ताह के सपनों के बीच कौन सा कालीय सम्बन्ध है व्यर्थ ही होगा। और यह बिल्कुल इसलिए कि चूँकि सपने को जाग्रत जीवन के साथ अथवा अन्य स्वप्नों के साथ जोड़नेवाली व्यवस्थागत प्रयोजनात्मक एकरूपता आमतौर पर वहाँ नहीं होती तथा स्वप्न विषयक आकाश और काल की कोई अवस्थिति जाग्रत जीवन की देश-कालिक व्यवस्थापेक्षी नहीं होती न किसी एक स्वप्न की अवस्थितियों का कोई सम्बन्ध दूसरे स्वप्न की अवस्थितियों से होता है।^१ निश्चय ही यह कहा जा सकता है कि स्वप्नीय काल और स्वप्नीय अवकाश काल्पनिक 'वस्तुएँ' हैं लेकिन किसी विशेषण मात्र के प्रयोग द्वारा समस्या से छुटकारा नहीं मिल सकता। उन्हें काल्पनिक कहने का सिर्फ यही मतलब है कि वे जाग्रत जीवन के देशकाल से व्यवस्थितरूपेण सम्बद्ध नहीं हैं। न कि उससे उनकी वास्तविक देशकालिक-सरचना विषयक यथार्थता गलत साबित होती है।

इसी तरह अगर कोई ऐसे बोधगम्य प्रयोजन मौजूद हो जिनपर तद्रूप में ध्यान दे सकना हमारे सप्रयोजन जीवन के लिए निषिद्ध हो तो जैसाकि हमने कहा था, प्रपञ्चात्मक भौतिक क्रम के पीछे कोई ऐसा काल अवश्य होना चाहिए जहाँ जन्म लेकर वे प्रयोजन कार्यरूप में परिणत होते हैं, किन्तु उनका कोई स्थान हमारी देश-कालिक व्यवस्था में न होगा। भौतिक जगत् की ऐन्द्रजालिक या प्रपञ्ची घटनाएँ तो हमारी व्यवस्था के अन्तर्गत होती ही हैं, किन्तु आभ्यन्तर प्रयोजन सम्बन्धी वह जीवन उसके अन्तर्गत नहीं होता क्योंकि यह भौतिक क्रम व्यवस्था हमारी इन्द्रियों के लिए उस जीवन की अभिव्यक्ति है। अन्ततः सही बात तो यह है कि सारे ही काल और सारे ही अवकाश मिलकर इस शर्त पर देशकाल की एक ही व्यवस्था ही का निरूपण इस शर्त पर कर सकेंगे कि अनन्त या अपरिमित निरपेक्ष अनुभूति को अपनी सब

-
१. ऐसा साधारणतया ही होता है। सक्षिप्ततार्थ्य में यहाँ राजानुराज चलनेवाले स्वप्नीय जीवन के सभाव्य मामले को मैं यहाँ दर्ज नहीं कर रहा हूँ। सिद्धान्ततः इस प्रकार के स्वप्नीय जीवन के देश और काल के मामले तथा हमारे जाग्रत घटकों के देशकाल के मामले में कोई अन्तर न होगा।

अन्तर्वस्तुएँ आकाशीय और कालीय रूप में ही दिखाई पड़े। तब अनन्त या अपरिमित व्यष्टि के लिए विभिन्न परिमित व्यष्टि समूहों के प्रयोजन मिलकर काल और देश विषयक सम्बन्धों की एक महती व्यवस्था निरूपित करेंगे। किन्तु हम पहले ही देख चुके हैं कि अपरिमित अनुभूति अपनी अन्तर्वस्तुओं का आकाशीय अथवा कालीय रूप में निग्रह नहीं कर पाती।

अतः हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि यदि भौतिक जगत् विषयक हमारी व्याख्या बँध हो तो जरूर ही, सत् अथवा वास्तविक के अन्तर्गत अवकाशों और कालों का बाहुल्य होना आवश्यक है, यदि वह बँध न हो तो भी ऐसा बाहुल्य हो सकता है। इनमें से किसी भी अवकाश अथवा काल के भीतर उसके सारे अर्थात् आकाशीय और कालीयरूपेण अन्तः। सबद्ध होते हैं किन्तु ये विविध अवकाश स्वयं आकाश में सम्बद्ध नहीं होते न विविध काल एक दूसरे से पहले अथवा पीछे काल में ही सम्बद्ध होते हैं। उनका सम्बन्ध तो एक विशुद्धतया तार्किक सम्बन्ध इस प्रकार का है कि जिसके अनुसार चरम सत्ता के अन्तर्हित स्वरूप की परिमित विवृति पूर्ण अभिव्यक्ति विविध प्रकार से होती है।^१ निरपेक्ष अनुभूत्यर्थं उन सबका एक साथ और एक ही समय होना जरूरी होता है लेकिन इस माने में नहीं कि वे 'एक ही अवकाश और काल' में ही बल्कि इस माने में कि वे मिलकर एक सगत आधार भूमि अथवा सिद्धान्त का व्यवस्थित मूर्त रूप ग्रहण करें।

८—आकाशीय तथा कालीय अनन्तता की कल्पना पर अध्वारित काण्ड के

१—इसी तरह मेरे स्वप्नों की घटनाएँ भी, जाग्रत जीवन की घटनाओं की आकाशीय और कालीय शृंखलाएँ किसी प्रकार भी अवस्थित न होते हुए भी, उन शृंखलाओं से तार्किकरूपेण इतनी सम्बद्ध होती हैं कि घटनाओं के दोनों ही कुल मानसिक स्वभाव तथा प्रवृत्ति विषयक कुछ एक सदृशीय तत्वों से उनका कोई न कोई रिश्ता रहता है। दूसरा रोचक मामला है तथाकथित 'द्वैत-व्यक्तित्व' का। दोनों ही प्रत्यावर्ती व्यक्तित्वों की अनुभूति एक ही कालीय शृंखला में उस विधि के कारण सज्जित की जा सकती है जिसके अनुसार दोनों ही कुल ऐसे अन्य मनुष्यों के व्यवस्थित हितों के साथ अन्तर्ग्रथित हो जाते हैं। जिनका व्यक्तित्व प्रत्यावर्तित नहीं होता यदि होता भी है तो दूसरी ही स्पन्दलय के साथ। यदि सारी ही मनुष्य जाति व्यक्तित्व प्रत्यावर्तन का विषय बन जाय तो हमारी सारी अनुभूतियों के लिए एक ही काल-शृंखला की रचना असम्भव हो जाय। इस विवेचन में शुरु से आखिर तक मैंने श्री ब्रंडले के इस समस्या के प्रतिपादन (अपीयरेंस एण्ड रीयलिटी, अध्याय १८) का ही अनुसरण किया है।

परिचित अर्थ-विप्रतिषेधों पर सोच विचार करने से भी आकाश और काल के प्रपचात्मक स्वरूप के बारे में इसी तरह के नतीजे सामने आते हैं। आकाश और काल का वाह्यतः सीमाहीन और अन्तरतः अपरिमितरूपेण विभाज्य होना आवश्यक है और फिर भी दोनों ही एक भी नहीं हो सकते। अनावश्यक उपकरणों से रहित होने पर अर्थ विप्रतिषेध विषयक दोनों ही पक्षों की तर्कनाएँ यो पेश की जा सकती हैं। आकाश और काल को सीमाहीन होना इसलिए जरूरी है कि सारे ही आकाशीय तथा कालीय अस्तित्व के माने हैं किसी ऐसे दूसरे पद के साथ उनका आकाशीय तथा कालीय सम्बन्ध होना जो स्वयं भी किसी तीसरे पद से सम्बद्ध हो। क्योंकि ठीक इसी कारण दोनों का ही अन्तररूपेण विभाज्य होना जरूरी है। लेकिन दूसरी ओर वे दोनों ही इनसे से एक भी इसलिए नहीं हो सकते बूँकि व्यष्ट ही वर्तमान रहता है और ऐसे पदों के सम्बन्धों के इस तरह के अपरिसमाप्य जजाल के भीतर, जो पद कि इन सम्बन्धों के समर्थक मात्र ही होते हैं, व्यष्ट रचना विषयक कोई सम्बन्ध मौजूद नहीं होता।^१ इस प्रकार काण्टीय अर्थ विप्रतिषेध गुण तथा सम्बन्ध विषयक पुरानी कठिनाई के सीधे सादे परिणाम मात्र है। आकाश और काल का सम्बन्ध मात्र होना आवश्यक है और उन सम्बन्धों के पदों का भी इसी लिए गुणात्मकतया अप्रभेद्य होना आवश्यक है। इसके अतिरिक्त बूँकि वे सम्बन्ध हैं इसलिए अवस्तुओं के मध्यगत सम्बन्ध नहीं हो सकते। दूसरे रूप में यही बात यो कही जा सकती है कि वे ऐसे पदों के मध्यगत सम्बन्ध नहीं हो सकते जिनका कोई अपना व्यष्ट स्वरूप नहीं होता। ऐसे सब मामलों में जहाँ गुण और सम्बन्ध विषयक समस्या उठ खड़ी हो वह हमें अनन्त प्रतिगामिता की ओर ही ले जायगी।

हम जब तक काल और आकाश को वास्तविक मानते चले जायेंगे तब हमें समान रूप से अतर्क्य दोनों विकल्पो में से किसी एक को चुनना होगा। या तो हमें

२ अन्यथा कल्पनात्मक अवकाश और काल, जैसा कि हम देख चुके हैं, अक शृंखला के अवकलज होते हैं और हम पहले ही जान चुके हैं कि अक शृंखला हमें अन्तहीन शृंखला का योग करने की समस्या की ओर ले जाती है और इसीलिए वह चरम सत्ता या वास्तविकता का प्रतिनिधित्व करने का कोई पर्याप्त तरीका नहीं होती। (खंड २, अध्याय ४, १०) इसी कठिनाई का दूसरा रूप यह होगा कि कल्पनात्मक देश और काल आंशिक शृंखला के विनियोजन हैं—लेकिन किसके साथ उनका विनियोजन? ऐसी वस्तु के साथ जो स्वयं आकाशीय और कालीय है। ये सब पहेलियाँ काल और आकाश की सारभूत सापेक्षता को व्यक्त करने के अनेक तरीके भर हैं। किन्तु देखिए काष्ठ विरोधी मत उदाहरणतः कानुस्त लिखित—L' Infini Mathematique. Pt. 2।

अपरिमित या अनन्त प्रतिगामिता को उस बिन्दु के बाद तक, जहाँ कि उसकी कठिनाइयाँ प्रकट होने लगती हैं, जारी रखने से स्वेच्छरूपेण इनकार उसी तरह करना होगा जैसाकि इस दावे द्वारा कि काल और आकाश परिमित सीमायुक्त अथवा अविभाज्य भाग है, किया जाता है, या फिर हमें यह मान लेना होगा कि निरपेक्ष अनुभूति, अनन्त श्रृंखला के योगत्व को प्रस्तुत कर सकती है। काल और आकाश की प्रपचात्मक मान्यता, जो व्यावहारिक आवश्यकताओं द्वारा हम पर थोपी गयी सरचना विषयक प्रक्रिया का परिणाम है, पर जो व्यष्ट अस्तित्व के वास्तविक स्वरूप के पर्याप्त अनुरूप नहीं है, यह कठिनाई दूर हो जाती है। अर्थ-विप्रतिपक्ष के दोनों ही पक्ष सार्वज्ञिकता सही इस माने में हो जाते हैं कि अपने व्यावहारिक प्रयोजनार्थ हम कभी एक को और कभी दूसरे को अगीकार करके सन्तुष्ट हो सकें। दोनों ही अन्ततोगत्वा इस माने में असत्य हो जाते हैं कि चूँकि आकाश और काल हमारी अपनी रचनाएँ हैं इसलिए वे न तो परिमित और न अपरिमित श्रृंखलाएँ हैं अपितु अपनी रचना का जिस प्रयोजन के लिए हम उपयोग करते हैं तदनुसार ही उनमें से कोई सी भी एक या दूसरी बन जाती है।

९—यदि अन्ततोगत्वा आकाशीय तथा कालीय अवस्थिति और दिनिर्देश का ऐसा आभास ही होना आवश्यक हो, जो किसी अपेक्षाकृत अधिक व्यष्ट वास्तविकता की प्रपची हो, तो हमें पूछना पड़ेगा कि वे किस वस्तु की आभास है? इतना ही कहना पर्याप्त नहीं कि 'अन्तिमेत्य या चरम वास्तविकता या सत् की' अथवा 'निरपेक्ष की।' नि सदेह, जैसा अन्य सब वस्तुओं के बारे में वैसा ही आकाश और काल के बारे में भी यह सही है। लेकिन हम और भी जानना चाहते हैं कि क्या वे, निरपेक्ष के सरचक, लघुतर व्यष्टों के आन्तरिक भौतिक जीवन के किन्हीं विशिष्ट लक्षणों की निकट-स्थतया आभासी तो नहीं? देशकालिक सम्बन्ध की रचनाविहीन अमूर्त सामान्यता और देश-कालातीत निरपेक्ष व्यष्ट की पूर्ण व्यष्ट सरचना के बीच मध्यस्थता करने के लिए स्वभावतः हमें किसी ऐसे तृतीय पद या कड़ी की खोज हुआ करती है जो परिमित व्यष्टता स्वरूप हो। वास्तव में अपनी अनुभूति के अंगीभूत आकाशीय तथा कालीय रूप को हम एक व्यष्ट परिमित जीव की हैसियत से, अपने स्वभाव के किसी मूलभूत पहलू के साथ सयुक्त करना चाहा करते हैं।

इस तरह के सबब की स्थापना करना कुछ विशेष कठिन भी नहीं। जब हमें याद आता है कि हमारे प्रेक्षण और गति का वास्तविक निरूपण करते समय देश और काल, वे ही देश और काल होते हैं जो अव्यवहत भावना के एक अनन्य, अत्र और अधुना से बहिर्विकिरित होते हैं, तब यह अच्छी तरह स्पष्ट हो जाता है कि हमारी अनुभूति का आकाशीय तथा कालीय पहलू, जैनाकि पहले सुझाया जा चुका है, हमारी उन

ध्यानात्मक अभिरुचियों की मर्यादा का, जो हमारी परिमिति का कारण है, परिणाम है। यह मेरी अभिरुचियों या मेरे हितों की, कम से कम उनकी जो इतने अधिक स्पष्ट हैं कि वे चेतना के 'फोकस' में उल्लूत हो जाएँ, सकीर्णता ही है जो मेरे चारों ओर मौजूद सारे 'तन्त्रों' से मेरे 'अन्न' के विभेद में प्रतिबिम्बित होती है। प्रपचात्मक भौतिक व्यवस्था की जिसे मैं अपने शरीर की दशा या स्थिति कहता हूँ, की घटनाओं के साथ अपने हितों की पूर्ति के खास तौर पर गहरे सम्बन्ध के कारण ही मेरा अन्न वहाँ ही होता है जहाँ मेरा शरीर होता है अगर मेरे इतने विशाल या विस्तृत हो जाँय कि विश्व की सारी योजना उनमें समा सके तब फिर विश्व की अन्तर्वस्तुओं को आकाश में विकीर्ण मैं न देखूँगा क्योंकि तब मेरा ऐसा कोई विशिष्ट स्थिति बिन्दु, मेरा 'अन्न' शेष न रहेगा जिसके लिए अन्य अस्तित्व 'तन्न' हो सके।

अतः मेरे आकाशस्थ विशिष्ट स्थिति बिन्दु को जीवन विषयक मेरे विशिष्ट और खास अपने हितों का द्योतक कहा जा सकता है, ऐसा विशिष्ट और तर्कानुसारी स्थिति बिन्दु जहाँ से मेरी अनुभूति निरपेक्ष की चरम रचना को प्रतिबिम्बित करती है। और इस तरह, सामान्यतया, यद्यपि आकाशीय आभास की प्रत्येक विवृति के सबब में इस परिणाम पर विभिन्न कारणोपपत्ति ज्यादा जोर नहीं दिया जा सकता, तो भी बुद्धिमान प्रयोजन-पर जीवों का आकाशीय समूहीकरण उनकी हित और प्रयोजन विषयक आन्तर वन्धुता का द्योतक होता है ऐसे जीवों के आकाशस्थ और निकटतया या परस्पर सह-स्थित समूह, सामान्यतया अपने खास हितों के, अपने विशिष्ट प्रयोजनों के और विश्व के प्रति अपनी लाक्षणिक अभिवृत्ति के बारे में भी वे सह-संगठित ही हुआ करते हैं। समूह के अवयवों या सदस्यों की स्थानीय सह-वर्तितता उनकी 'आम्यन्तर और आध्यात्मिक' सामाजिक आकांक्षाओं की समता का 'वाह्य और दृश्यचिह्न' है। निश्चय ही यह बात सन्निकटतया ही सही है। अपने प्रयोजनों की सिद्धि के लिए मानव जाति की कोई भी टुकड़ी भौतिक जगत् का सक्रिय नियन्त्रण करने में जितनी ही कम सीमा तक सफल होती है, उतनी ही अधिक सीमा तक यह सच होगा कि आकाशीय दूरत्व और सामाजिक प्रयोजन की आन्तर असमता सपाती होती है। उसी अनुपात में, जिसमें कि मानव की, उसके अमानवीय पर्यावरण पर विजय पूर्ण होती जाती है, वह आकाशीय वियुक्ति के बावजूद भी सामाजिक उद्देश्यों की आन्तरीय एकता को अपने हाथ में किए रहने की तरकीबें किया करता है। लेकिन इससे एक बार फिर इतना ही सिद्ध होता है कि आकाशीय क्रम-व्यवस्था ऐसा अपूर्ण आभास मात्र है जो अपने से परेवाली उच्चतर सत्ता या वास्तविकता के स्वरूप की झाँकी भर है। अतः हम कह सकते हैं कि विज्ञान और सम्यक्ता ने 'दूरी का अन्त' करने में जो सफलता प्राप्त की है वह ऐसा लगता है मानो, आकाश की तुलनात्मक अवास्तविकता विषयक हमारे तत्त्वमीमासीय सिद्धान्त

का एक जोरदार और क्रियात्मक समर्थन मात्र है।

काल के विषय में भी ऐसा ही है यद्यपि कालीय शृंखला को, एक माने में, आकाशीय शृंखला की अपेक्षा, कुछ कम अवास्तविक कहा जा सकता है क्योंकि यह सिद्ध करना संभव नहीं जान पड़ता कि आकाशीय आभास परिमित अनुभूति का एक अनिवार्य रूप है। हम कम से कम ऐसी परिमित अनुभूति की कल्पना कर सकते हैं जो ध्वनियों, गन्वों तथा तदनुगत भावना, तानों जैसे द्वितीयक गुणों की आनुक्रमिक स्रज्जा द्वारा सघटित हुई हो यद्यपि हमारे पास कोई दृढ़ आधार इस प्रकार की अनुभूति के अस्तित्व की पुष्टि करने के लिए नहीं है। किन्तु कालीय रूप परिमित बुद्धि से अवियोज्य प्रतीत होता है। क्योंकि मेरे अस्तित्व का काल के एक निर्धारित भाग तक ही सीमाबद्ध होना स्पष्टतः इस तथ्य का अमूर्त और बाह्य पक्ष मात्र है कि मेरे हित और प्रयोजन उस सीमा तक ही जहाँ तक कि मैं अपने जीवन के सही माने जान सकता हूँ, सामाजिक जीवन के उस वृहत्तर समग्र के, मेरा अपना जीवन भी जिसका एक अंग है, तर्कानुगत विकास में यही एक विशिष्ट स्थान ग्रहण कर सकते हैं। अतः किसी सप्रयोजन कृत्य की कृत्यों की उस कालीय शृंखला में जिसे मैं अपने जीवन का इतिहास कहता हूँ, स्थिति मेरे जीवन के भीतरी पक्ष के निरूपक हितों की सह-सम्बद्ध योजना में इस विशिष्ट कृत्य द्वारा आपूरित तर्कसंगत स्थान की ऊपरी परिचायिका ही होगी। पारमितीय नाम-धेय पूर्ण-आन्तर एकतानता-साहित्य का यह एक अनिवार्य परिणाम है कि परिमित व्यक्ति के लक्ष्य और हित सब एक साथ और एक ही समय उसके ग्रहणार्थ एक ही मात्रा में प्रस्तुत नहीं हो सकते। स्वयं अपने आभ्यन्तरीय प्रयोजन अथवा आशय से भिन्न होने के लिए, चूँकि वह परिमित है और इसी लिए अन्तिमरूपेण एक पूर्णतः—एक तान व्यवस्थित समग्र नहीं होता, इसलिए उस प्रयोजन से वह उसके आशिकतः आपूरित रूप में ही भिन्न हो पाता है। और अपने प्रयोजनों के इस अंशतः पूर्ण अर्थ में हम उस कालीय अनुभूति का आधार पाते हैं जिसके साथ उसका विकल्पी पूर्णताविषयक 'अभी' और असन्तुष्ट आकांक्षा विषयक 'अब नहीं' और 'अभी नहीं' भी हमें प्राप्त होते हैं।

इस कारण से ही, असन्तोष, न पूरी हुई लालसा, तथा कालीय अनुभूति सब सह-सम्बद्ध प्रतीत होते हैं और काल, परिमित या सान्तर व्यष्टि की स्वयं अपने उस प्रयोजन की जो परमिति या सान्तरूप में सदा के लिए उसकी पहुँच के बाहर रहता है, व्यवस्थित सिद्धचर्यक लालसा की अमूर्त अभिव्यक्ति मात्र प्रतीत होता है। यदि यह सही हो तो केवल ऐसा निरपेक्ष और अनन्त व्यष्टि ही जिसकी अनुभूति लगा-तार आशय की पूर्णतः एकतान व्यवस्थित पूर्ति विषयक हो, कालीय-क्रिया-बाह्य हो सकता है। उसके लिए 'लुप्त और उपस्थित' दोनों ही एक समान होते हैं क्योंकि उसका

समग्र स्वरूप ही एक साथ और एक ही बार अस्तित्व की विवृति द्वारा पूर्णतः अभिव्यक्त हो चुका है। किन्तु परिमित को अपने परिमित-भरक स्वरूप के कारण अपनी पहुँच के बाहर के पूर्णत्व का आकांक्षी रहते हुए अपनी अनुभूति को, इच्छा और निष्पादन के तथा 'अधुना' और अधुनैव के पारस्परिक विशिष्ट्य से विमूर्षित करना पड़ता है। सकल परिमिति अनुभूति के इस कालीय लक्षण में संभव है बाद को हमें नैतिकता का वैज्ञानिक आधार भी दिखाई पड़ सके। जैसाकि व्यवहारिक साक्ष्य हम परिमित के अपने परिमत्त से पार पाने हेतु किये जाने वाले अथक संघर्ष में इस बात को पहले ही पा चुके हैं कि काल ऐसा रूप नहीं जो वास्तविकता या सत्ता के स्वरूप को पर्याप्ततया व्यक्त करे और इसीलिये जिसका अपूर्ण आभास होना आवश्यक है।^१

अतः अब लगता है कि अन्त में हम इस निष्कर्ष पर आ पहुँचते हैं कि आकाश और काल के एक दूसरे के साथ सामाजिकतया सम्बद्ध परिमित व्यष्टि के प्रयोजनों के तार्किक सम्बन्धों की प्रपञ्चात्मक अभिव्यक्ति हैं: चूंकि अपनी चारी से इन व्यष्टिों में तत्प्रत्येक का आन्तर सम्प्रयोजन जीवन स्वयं भी। जैसाकि हम इनसे पूर्व देख चुके हैं एक विशिष्ट तार्किक 'दृष्टि विन्दु' के अनुसार चरन अनन्त या अपरिमित व्यष्टि की नरचना तथा जीवन की अपूर्ण अभिव्यक्ति है। स्वयं अनन्त व्यष्टि के लिये परिमित या सान्त व्यष्टिों के प्रयोजनों और हितों के समग्र का रूप एक एकल एकतान व्यवस्था का रूप होना आवश्यक है। यह व्यवस्था स्वयं आकाशीय अथवा कालीय रूप की नहीं हो सकती, अतः किसी न किसी तरह काल और आकाश का आकाशात्मक तथा कालात्मक अस्तित्व समाप्त होना, निरपेक्ष अनुभूति हेतु आवश्यक है। उस अनुभूति के अन्तर्गत उनका इस तरह निग्रहीत होना पुनः सज्जित किया जाना, और अतिक्रमण किया जाना आवश्यक होगा कि जिससे अन्य सम्बन्धों के बीच सम्बन्धों की एक अन्तर्हीन शृङ्खला का उनका स्वरूप नष्ट हो जाय।

सही तौर पर यह कैसे किया जाता है, यह बात हम अपने परिमिति स्थिति विन्दु से बना सकने की जुरत नहीं कर सकते। प्रत्यक्षण विषयक 'अस्त्य प्रस्तुति' अथवा 'आन्तिम्य वर्तमान' से उदाहरण ग्रहण करना इस मामले में स्वाभाविक है क्योंकि इस प्रत्यक्षण में हमें ऐसे अनुक्रम की प्राप्ति होती है जो स्वयं भी सम्पत्ती होता

१. तुलना कीजिये प्रोफेसर रॉयस की 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इण्डिविजुअल', लेकंड सीरोज के लेक्चर संख्या ३ में उल्लिखित टिप्पणी 'दि टेम्पोरल एण्ड दि इटर्नल', पृष्ठ १३४ से। अगर उस टिप्पणी का अनुशीलन करने का अवसर पाने से पहले हो यह अग्याय यदि न लिख लिया होता तो मुझे निश्चय ही प्रोफेसर रॉयस के विचार विमर्श के प्रति बहुत अधिक अनुग्रहीत होना स्वीकार करना पड़ता।

है। इसके अतिरिक्त विज्ञान अपने 'प्रकृति विषयक नियमों' को जो कालहीन और विशुद्ध तार्किक जामा पहनाना चाहता है उससे भी इस बात को सिद्ध करने के लिए उदाहरण ढूँढ निकाले जा सकते हैं। किन्तु 'असत्य प्रस्तुति' में हमें एक ही पक्ष अर्थात् अनुक्रम अथवा संपातित्व पर ही ध्यान देना पड़ता है अन्य का हम परिहार कर देते हैं। सम्भवतः दोनों पक्षों को एक साथ और बराबरी से निर्धारित करने में हम कभी सफल नहीं होते अतः इससे समस्या का हल प्रस्तुत होने के बजाय समस्या ही हमारे सामने पेश हुआ करती है और फिर विधि या नियम विषयक अपने अर्थ विमर्श के बाद हम दावा नहीं कर सकते कि निरपेक्ष अनुभूति हेतु प्रकृति सामान्य नियमों की व्यवस्था है। इसलिये यही अच्छा मालूम देता है कि हम इन उदाहरणों का मूल्य जिस कीमत के वे हैं उससे अधिक न लगायें और उनके आधार पर काल के प्रपञ्चात्मक मात्रस्वरूप का अन्दाजा न लगायें। पुराने पंडित्यात्मक ब्रह्म विज्ञान की तरह तत्त्वमीमांसा को भी कभी यह याद दिलाने की जरूरत हुआ करती है कि ईश्वर के विचार हमारे जैसे नहीं और यह कि उसकी लीलाएँ बिल्कुल ही सही मानों में दर्शनशास्त्र की जी तोड़ कोशिशों के बाद भी अब तक अविज्ञेय और अपरितर्क्य ही बनी हुई हैं।^१

विशेष अनुशीलनार्थ देखिए :—एफ० एच० ब्रेडले, 'अपीयेन्स एण्ड रीयालिटी', अध्याय ४ (स्पेस एण्ड टाइम्), १८ (टेम्पोरल एण्ड स्पेशियल अपीयेन्स), एल० कावुरत कृत *L' Infini Mathematique*, Pt. 3, bk. iv, chap. 4. (कान्टियन अर्थ विप्रतिपेक्षों के विरुद्ध), एच० पोइन्कारे, *La Science et L' Hypothese*, PP. 68-109, एच० लोत्से कृत, 'मेटाफिजिक', खंड २, अध्याय १-३, डब्ल्यू० ओस्टवाल्ड कृत *Vorlesugen uber Natur philosophie*, Lects. 5, 8, जे० रॉयस कृत 'दि वर्ल्ड एण्ड द इण्डिविजुअल', सेकण्ड सीरीज, लेक्चर ३; बी० रसेल कृत 'फाउण्डेशन्स आफ ज्योमेट्री', इज पोजीशन इन स्पेस एण्ड टाइम एक्सप्लूट और रिलेटिव (माइन्ड, जुलाई १९०१), प्रिंसिपल्स आफ मैथेमेटिक्स, भाग ६, वाल्यूम १, एच० स्पेन्सर कृत, 'फर्स्ट प्रिंसिपल', भाग २, अध्याय ३।

१. समग्र भौतिक व्यवस्था को निरपेक्ष अनुभूति को 'असत्य प्रस्तुति' मात्र मानकर किए गए इस समस्या के हल करने के प्रयत्न के विरुद्ध हम निवेदन कर सकते हैं कि 'असत्य प्रस्तुति' स्वयं भी हमारे लिए कोई ऐसी विवृति-बहुल है कि हम उसे सम्पाती रूप में ही ग्रहण कर पाते हैं किन्तु एक संगत व्यवस्था की प्रतिभूतिरूपिणी उसकी आन्तर एकता के भीतर तक हमारी पंठ नहीं होती। अतः निरपेक्ष अनुभूति की स्वयं अपनी संरचना सम्बन्धी आन्तरिक आशय के भीतर पंठनेवाली प्रत्यक्ष अन्तर्दृष्टि के अस्तित्व विषयक विवृति के प्रति संपातिनी भिन्नता मात्ररूप के विषय में पर्याप्ततया सोचा भी नहीं जा सकता। जब तक किसी अनुक्रम का निग्रह केवल संपातस्वपेक्ष ही होता रहेगा तब तक उसका आशय समझा न जा सकेगा।

अध्याय ५

क्रम-विकास विषयक कुछ प्रतिबन्ध

१—क्रमविकास की कल्पना व्यष्टि वृद्धि रूपेण प्राकृतिक प्रक्रियाओं के व्याख्यान्तर का एक प्रयत्न । २—क्रम विकास का अर्थ है ऐसा परिवर्तन जो किसी ऐसे अन्त में परिणत हो जो उस प्रक्रिया का परिणाम हो और गुणात्मकतया नवीन हो । इस दृष्टि से यह कल्पना वैचारिक है । ३—क्रम विकास साध्यपरक होने के कारण मूलतः या तो प्रगति होता है अथवा अपकर्षण । यदि वह भ्रान्ति से अधिक और कुछ हो तो भौतिक व्यवस्था में वास्तविक उद्देश्य जरूर होंगे । और उद्देश्य तभी वास्तविक हो सकते हैं जबकि वे इन्द्रियज्ञानशील जीवों के ऐसे व्यक्तिनिष्ठ हित हो जो परिवर्तन की प्रक्रिया द्वारा वास्तविकी कृत हो सकें । ४—अतः सभी क्रम-विकास का किसी व्यष्टि व्यक्ति के भीतर घटित होना आवश्यक है । ५—इसके अतिरिक्त क्रम विकास का विषय किसी परिमित व्यष्टि को ही होना आवश्यक है, क्रम विकास को समग्र सत्ता या वास्तविकता का गुण धर्म बताने के सारे प्रयत्न अपरिमित या अनन्त प्रतिगामिता की ओर ले जाते हैं । ६—प्रगतिशील क्रम विकास और अपकर्षण के बीच के विभेद का 'लक्ष्यात्मक' आधार व्यष्टिता की उच्चतर और निम्नतर मामलों के बीच के तत्त्वमीमासीय विभेद में मौजूद है । ७—क्रम-विकासीय प्रक्रिया में पुराने व्यष्टि लुप्त हो जाते हैं और सद्यः व्यष्टि उद्भूत होने लगते हैं । अतः क्रम विकास का मेल इस अभिमत के साथ नहीं बैठता जिसके अनुसार वास्तविकता या सत्ता अन्तिमेत्यतः स्वतन्त्र, सान्त या परिमित व्यष्टि के बाहुल्य से बनी मानी जाती है ।

१—इस पुस्तक के प्रथम अध्याय में हमने देखा था कि यह क्रम विकास अथवा क्रमानुसारीवर्धन अनुभवाश्रित विविध विज्ञानों द्वारा ग्रहीत रूप भौतिक क्रम-व्यवस्था की निर्मात्री प्रक्रियाओं का एक मूलभूत लक्षण है । यांत्रिकी अथवा यंत्रणास्त्रीय भौतिकी के प्रयोजनार्थ हमें प्रकृति के विकास का दर्श्य मानना आवश्यक नहीं । इन विज्ञानों के लिये इतना ही पर्याप्त है कि प्रकृति की कल्पना ऊर्जा के ऐसे सरूपणात्मक तथा रूपान्तरणात्मक परिवर्तनों की जो अनुक्रमात्मक नियमबद्ध एकरूपताओं द्वारा संयुक्त रहते हैं; एक विशाल भूलभुलैया के रूप में की जाय । लेकिन ज्यों ही हम प्रकृति को उन विज्ञानों के स्थिति विन्दु से देखना प्रारम्भ करते हैं जो अपने

अनुसन्धान की लक्ष्य-वस्तुओं के स्थिति और मात्रा विषयक तथा गुणात्मक विभेदों को स्पष्ट रूप से स्वीकार करते हैं तब प्राकृतिक प्रक्रिया विषयक यह सकीर्णनया यात्रिकतापरक कल्पना अपर्याप्त हो जाती है। गुणात्मक परिवर्तन कर देने वाले रूप में प्राकृतिक प्रक्रिया विषयक विचार के साथ ही हम भौतिक क्रम व्यवस्था को अनिवार्यतः ऐसी एक दुनिया निकालते हैं जिसमें गुणात्मकतया नवीन विचलन की नियत रेखाओं और निर्धारित प्रतिबन्धों के अन्तर्गत ही किसी पूर्व परिचित से उत्पन्न होता अथवा उसी पूर्व परिचित से विकसित हुआ करती है।

यह एक स्वाभाविक बात है कि भौतिक परिवर्तन को विकास के रूप में देखने का विचार सबसे पहले प्राणिशास्त्र अथवा जैव विज्ञान के क्षेत्र में ही, जहाँ जैव-वृद्धि की भूमिका पर्याप्त प्रमुखता प्राप्त किए हुए है जन्मा। ईसा के बहुत पहले चीथी गताव्दी के लगभग अरस्तू ने वृद्धि विषयक कल्पना अथवा विकास की कल्पना लोक के सारे इतिहास की तब तक की तत्त्वमीमासीय सरचनाओं में सबसे अधिक प्रभावशाली तत्त्व-मीमासीय योजना के आवार रूप में पेश किया था। किन्तु अरस्तू के अभिमत में विकास-प्रक्रिया व्यष्ट जीवों की सीमा रेखाओं तक ही प्रतिबद्ध मानी गयी थी। तदनुसार व्यष्ट जैव शरीर का अस्तित्व एक अविकासित जीवाणु अथवा विभव के रूप में प्रारम्भ होकर शनैः शनैः वृद्धि की ऐसी आनुक्रमिक स्थितियों द्वारा अपने आपको इतना विकसित करता चला जाता है कि पूर्ण परिपाक की स्थिति पर ही उस प्रक्रिया की परिसमाप्ति होती है। किन्तु वह व्यष्ट जीवाणु स्वयं एक ऐसा उत्पाद अथवा सुख है जो उसी प्रकार के पहले से मौजूद, पूरी तरह परिपक्व व्यष्ट से जिस प्रकार के व्यष्ट में उस जीवाणु को अन्ततोगत्वा परिणत होना है, प्राप्त होता है। वृद्धि की विभिन्न उपलक्षक प्रक्रियाओं की सख्या इसी लिये सत्ती से निर्धारित रहती है और इस प्रकार की प्रत्येक प्रक्रिया में उसके पहले पूर्ण हुये परिणाम का अस्तित्व निहित पाया जाता है। दूसरे शब्दों में स्वीशीज अथवा जातियों की सीमाएं निर्धारित या स्थिर और अन्तिम होती हैं। किसी स्वीशीज या जाति के वर्तमानता काल में किसी अन्य नयी स्वीशीज का प्रारम्भ नहीं हो सकता और इसी लिये दूसरी शैली की स्वीशीज से विकसित होकर नयी स्वीशीज जन्म नहीं ले सकती। जैसी कि अरस्तू की सूक्ति है। 'मनुष्य मनुष्य से ही पैदा हुआ करता है।'।

अरस्तू के सिद्धान्त में कमजोरी की एक और बात है वृद्धि की प्रक्रिया को कार्य रूप में परिणत करनेवाली मशीन के निश्चित विवरण का न होना। हमें यह जरूर पता लग जाता है कि जैव जीवाणु को किसी स्पष्ट श्रेणी विभागानुसार विकसित होने को उनमें अन्तर्हित क्षमता पर्यावरण में व्याप्त प्रभावों द्वारा उत्तेजित होने पर सक्रियता में परिणत हो जाया करती है। किन्तु इन उत्तेजन प्रक्रिया के सही स्वरूप

के वर्णन को अरस्तू ने इसलिये अन्वरे मे डाल रखा क्योंकि प्रकृति की सामान्य प्रक्रियाओं के सूक्ष्म लक्षणों का पूरा पूरा ज्ञान उसको न था ।

आधुनिक जैव शास्त्र के विकासपरक सिद्धान्तों की एकान्त ध्यान-कपिका-समस्यायें नयी स्पीशीज को जन्माने तथा जन्माने की इस प्रक्रिया का निर्धारण करने वाले पर्यावरण और स्पीशीज के पारस्परिक सम्बन्धों के विशिष्ट स्वरूप की समस्याये ही हैं । जैविक समस्याओं को हल करने में विकासवादी प्राक्कल्पनाओं की लगातार बढ़ती जाने वाली सफलता के साथ साथ विकान की सामान्य कल्पना का उसके जन्म के क्षेत्र से बाहर बहुत दूर तक उपयोग करने की प्रवृत्ति बढ़ती जा रही है । हमारे पास अब न केवल हमारे रासायनिक तत्वों के विकास-जात उत्पादनो की न्यूनाधिकतया प्रमाणीकृत प्राक्कल्पनाएँ ही, जमा हो गयी हैं अपितु ऐसी महत्वाकांक्षापूर्ण दार्शनिक सरचनाएँ भी हमारे पास हैं जो विकासवादी कल्पना को ही अस्तित्व की सब समस्याओं की एकमात्र कुजी समझती है । विकास सम्बन्धी विचारों के ऐसे दूरगामी विनियोजनों के मामले होने पर हमारे लिये और भी ज्यादा जरूरी हो जाता है कि हम वैज्ञानिक कल्पना की अर्हता आंकते समय ध्यान रखें कि उसकी विनियोज्यता क्षेत्र का विस्तार होने पर भी उसका तार्किक स्वरूप अपरिवर्तित ही रहता है । वह छोटे मोटे रूपान्तरणों के बावजूद भी मूलतः सामान्य भौतिक प्रक्रियाओं की व्यष्ट वृद्धि विषयक शब्दों में व्याख्या करने का एक प्रयत्न अब भी बनी हुई है ।

मीजूदा अध्याय मे नि सदेह जैव विकान या अन्य किसी प्रकार के विकास की प्रगति के निर्धारक विशिष्ट प्रतिवन्धों से सम्बद्ध किसी खास सिद्धान्त से हमारा कोई सरोकार नहीं है । किसी खास मामले मे वे प्रतिवन्ध क्या हैं यह प्रश्न सबसे पहले अनुभवाश्रित विज्ञानों की उस विशिष्ट शाखा के सामने आता है जो भौतिक जगद्विषयक अनुसन्धानान्तर्गत प्रक्रियाओं के किसी विशेष पक्ष के वर्णन से सरोकार रखती है । और यद्यपि इस बात की पृच्छा कि किसी सुप्रतिष्ठित वैज्ञानिक सिद्धान्त की विवृतियों की ऐसी व्याख्या कैसे की जाय कि वे भौतिक जगत् सम्बन्धी सामान्य तत्वमीमासीय निगूढार्थों के साथ मेल खा जाय । प्रकृति-परक किसी भी पूर्ण दर्शनशास्त्र के लिये एक उपयुक्त पृच्छा होगी । किन्तु विकासीय प्रक्रियाओं से सम्बद्ध विवृतियों के बारे मे हमारे वास्तविक ज्ञान की वर्तमान स्थिति मे, अनेक कारणवश इस प्रकार का प्रश्न उठाना समय-पूर्व होगा । अभी तो इतना ही किया जा सकता है कि हम पूछें कि किसी प्रक्रिया को विकास समझने के तर्कपूर्ण निगूढार्थ आमतौर पर क्या होते हैं और वे निगूढार्थ भौतिक जगत् की सामान्य व्याख्या से किस प्रकार से सम्बद्ध होते हैं ।

२—ऊपरी तौर से देखने पर ही विकास में, पहले ही अच्छी तरह समालोचित दोनों कल्पनाएँ अन्तर्ग्रस्त दिखाई देती हैं यानी परिवर्तन विषयक कल्पना और परिवर्तन

क्रम तथा उसके दिनिर्देश का निर्धारित प्रतिबन्धों पर निर्भरता की कल्पना, दोनों ही । उदाहरण के लिए सरूपण तथा ऊर्ज-विनिमयन विषयक परिवर्तनों को ही ले लीजिए । ये परिवर्तन तब होते हैं जब किसी ऐसी भौतिक व्यवस्था से काम किया जाता है जिसे ऐसे गतिमान् द्रव्य मानों द्वारा बना कल्पित किया गया हो जिनमें द्वितीयक गुण का लेश-मात्र भी न हो । ऐसे परिवर्तन सही मानों में विकास की प्रक्रिया नहीं कहे जा सकते । वे न उत्क्रान्ति ही हैं न विकास क्योंकि जब तक हम प्राकृतिक प्रक्रियाओं के प्रति गत्यात्मक दृष्टि अपनाए रखने पर दृढ़ रहते हैं और इन प्रक्रियाओं को द्रव्य-कणों की व्यवस्थाओं का सरूप परिवर्तन मात्र करनेवाली मानते रहते हैं तब तक प्रक्रिया का अन्त उसके प्रारम्भ से गुणात्मकता अविभेद्य ही रहता है । क्योंकि उसके परिणामस्वरूप गुणात्मक नवीन कुछ भी उपलब्ध नहीं होता । अधिक सही तौर पर कहा जाय तो कह सकते हैं कि प्रक्रिया का कोई अन्त नहीं है न उसकी कोई अपनी एकता है । अपने विशुद्ध व्यक्तिनिष्ठ हितों के कारण अपनी दृष्टि को एकदम मनमाने तौर पर सीमित करके ही हम द्रव्य कणों के इतने से ही सग्रह को, इसी तरह के उन कणों जिनसे यह गत्यात्मक स्थिति-विन्दु-दृष्ट भौतिक जगत् निर्मित है, के बृहत्तर समुच्चय से पृथक् करके, एक व्यवस्था के नाम से पुकारते हैं । और फिर ऐसी ही मनमानी करके हम उस काल-विन्दु का निर्धारण कर डालते हैं जिसके परे काल व्यवस्था के सरूपणात्मक परिवर्तनों का अनुसरण करने में हम असमर्थ हो जायेंगे । अनुवर्ती सरूपणों की अनन्तरूपेण प्रलम्बीकृत शृंखला में ऐसी कोई स्थिति नहीं होती जिसे सही तौर पर अन्तिम काल कहा जा सके । अतः बल गतिशास्त्र और शुद्धगतिशास्त्र—विषयक विशुद्ध यान्त्रिक दृष्टिविन्दु के अनुसार विश्व में न तो कोई उत्क्रान्तिर्या ही होती है न विकास होते हैं अपितु लगातार परिवर्तन ही उसका एकमात्र नियम है ।

तब विकास अथवा उत्क्रान्ति का अर्थ निश्चय ही परिवर्तन प्रक्रिया का, ऐसी वस्तुस्थिति की स्थापना में परिणत होना है जो अपेक्षतया नवीन हो । इसके अतिरिक्त उसका अर्थ यह भी है कि इस अपेक्षतया नवीन स्थिति को, सचमुच, इस विशिष्ट परिवर्तन-प्रक्रिया का अन्त अथवा उसकी पूर्ति समझा जाय । इस प्रकार उत्क्रान्ति विषयक अथवा विकास विषयक सभी विचारों की मौलिक विचित्रता यही है कि वे नारूपेण साध्यपरक होते हैं । जो परिवर्तन उत्क्रान्तिमय अथवा विकास विषयक होते हैं वे ऐसे परिवर्तन होते हैं जिन्हें लगातार किसी उद्देश्य अथवा परिणाम का सापेक्षी समझा जाता है । परिवर्तन की प्रक्रिया को इस माने के सिवाय कि वह उपर्युक्त प्रकार से उस अन्त या परिणाम की नापेक्ष होती है जिसमें परिणत होना है, विकास के माने में कोई भी नहीं रखता । यह बात हम उस तरीके पर ध्यान देकर भी देख सकते हैं, जिस तरीके से कि भौतिकी के विभिन्न खंडों में उत्क्रान्ति और विकास की कल्पनाओं का

उपयोग किया जाता है। कभी कभी किसी रासायनिक प्रक्रिया को हम ऊष्मा की 'उत्क्रान्ति' से चिह्नित कहा करते हैं, इसी तरह हम यह भी कहा करते हैं कि अगर ऊष्मागतिकी का दूसरा नियम यदि पूरी तरह और सार्वत्रिक रूप से सही हो तो इस भौतिक विश्व को उत्क्रान्ति या, विकास प्रक्रिया की एक ऐसी स्थिति के अनुभव होना चाहिए जहाँ इसकी रस्ती भर ऊर्जा तक हमें काम के लिए उपलब्ध न हो सकेगी। लेकिन इस तरह की बात का कोई मतलब हमारे लिए तब तक नहीं हो सकता जब तक कि हम सामान्य-बुद्धिगम्य वह दृष्टिकोण अपनाए चले जाते हैं जिसके अनुसार अमूर्त यान्त्रिकी द्वारा समतुल्य बताए जाने वाले 'ऊर्जा' के रूपों में भी वास्तविक गुणात्मक विभेद पा जाते हैं।

ऊष्मा की उत्क्रान्ति अथवा विकास की बात हम इसलिए कह पाते हैं चूँकि जाने या अनजाने हम ऊष्मा को ठीक वैसा ही समझते हैं जैसी कि वह हमारी इन्द्रियों को प्रतीत होती है, यानी ऐसी कोई चीज जो गुणात्मकतया नयी और ऊर्जा के उन अन्य रूपों से भिन्न, जो रूप कि रासायनिक प्रक्रिया द्वारा ऊष्मा में परिवर्तित हो जाते हैं। इस तरह हम ऊर्जा के एक रूप के दूसरे रूप में क्रमिक सपरिवर्तन को तभी तक बुद्धिगम्य-तया विकास कह सकते हैं जब तक कि हम ऊर्जा के विविध रूपों को गुणात्मकतया विभिन्न मानते हैं और इसीलिए एक के दूसरे में पूर्ण रूपान्तरण को ऐसी प्रक्रिया का, जो अपनी पूर्ण स्थापना के साथ ही इसी कारण समाप्त हो जाती है, गुणात्मकतया नया परिणाम समझते रहने के हम अधिकारी भी हैं। गुणात्मकतया नवीन की ही स्थापना लक्ष्य अथवा परिणाम का वास्तविक निरूपण कर सकती है और उसके ऐसा करने से ही भौतिक जगत् के परिवर्तनों को विकास की स्पष्ट और विशिष्ट प्रक्रियाएँ मान लेने का तर्कसंगत आधार हमें प्राप्त होता है।

३—विकास के सारभूत इस साध्यपरक स्वरूप पर जोर देने के लिए जैव विज्ञान निरन्तर प्रगति और अपकर्षण नामक सकल्पनाओं का उपयोग किया करते हैं। जैवशास्त्रानुसार विकास या उत्क्रान्ति की प्रक्रिया आवश्यकरूपेण या तो प्रगति विद्या गामिनी होती है अथवा अपगत्युन्मुख। प्रत्येक उत्क्रान्ति या तो विकास की उच्चतर स्थिति की ओर बढ़ती है अथवा उसके निम्नतर स्तर पर आ गिरती है। अब ये प्रगति और अवनतियाँ तभी संभव होती हैं जब परिवर्तन की प्रक्रिया को आदि से अन्त तक उस प्रक्रिया द्वारा प्राप्त उद्देश्य का सापेक्ष माना जाय। प्रगति को अपकर्षण से पृथक् करने के मानक का काम हमारे लिए करनेवाले इस उद्देश्य की कल्पना हम सही तौर पर कैसे किया करते हैं यह प्रश्न एक गौण प्रश्न है। मौलिक महत्व की बात तो यह है, कि इस लक्ष्य के सदर्थ के सिवाय, प्रगत्यात्मक और अवगत्यात्मक परिवर्तन में किसी प्रकार का कोई विभेद विलकुल हो ही नहीं सकता। अतः, भौतिक जगत् में वस्तुतः ऐसे

उद्देश्य या लक्ष्य यदि नहीं है जो परिवर्तन की उन प्रक्रियाओं का निर्धारण करते हैं जिनकी परिणति उन उद्देश्यों की स्थापना में होती है, तो प्रगत्यात्मक और अवगत्यात्मक परिवर्तन में कोई भेद नहीं हो सकता। यदि वे उद्देश्य जिनकी स्थापना से हम विकास की प्रगति का अनुमान लगाया करते हैं, हमारे ऐसे मनमाने मानक मात्र ही हों वाह्य वास्तविकता में जिनका कोई समरूप मिलता ही न हो तो उस हालत में भौतिक जगत् की जरूर ही ऐसे परिवर्तन का अनुक्रम मात्र होना चाहिए जो सही मानो में विकास न होंगे, और प्रकृतिविषयक विकासाकित सारी कल्पना तब एक भ्रान्तिमात्र ही होगी। और इसके विपरीत यदि विकास विषयक समस्त महान् वैज्ञानिक कल्पनाओं में जरा सी भी सचाई है तो भौतिक जगत् में वास्तविक उद्देश्यो या तथ्यों का मौजूद होना जरूरी है।

अब केवल एक ही बोधगम्य तरीका बाकी रह गया है जिसके अनुसार हम परिवर्तन की किसी प्रक्रिया को किसी लक्ष्य का वस्तुतः अपेक्षी सोच सकते हैं। जिस परिणामी स्थिति को हम किसी प्रक्रिया का लक्ष्य कहते हैं वह उस विशिष्ट प्रक्रिया के पूर्ण होने की अन्तिम स्थिति होने के कारण उसके बाद वाली सब बातों पर विकास की नयी प्रक्रिया से सम्बद्ध होने का चिह्न लगा देने का सामर्थ्य हमें दे देती है। अतः इस स्थिति को अन्ततोगत्वा उस प्रक्रिया का अन्त या लक्ष्य इस माने में जरूर ही होना चाहिए कि वह सारी प्रक्रिया में अन्तर्निहित हित या प्रयोजन की सज्जानात्मक पूर्ति है। कोई वस्तु-स्थिति जिस हद तक किसी ज्ञानवान् जीव के लिए, उसकी अनुभूति की किसी पूर्ववर्तिनी स्थिति में पहले ही से व्यक्त आत्मनिष्ठ हित की प्राप्ति रूप होती है उस हद तक ही वह वस्तु-स्थिति उस प्रक्रिया की वास्तविक परिणति हुआ करती है जिसे अन्य प्रक्रियाओं से पृथक् किया जा सकता है। उस पर स्वयं अपनी व्यष्टता की छाप इस कारण अलग ही दिखायी पड़ती है क्योंकि वह सही तौर पर इसी परिणाम में परिवर्तित हो जाती है। अन्तः लक्ष्य अथवा परिणाम की कल्पनाएँ तथा आत्मनिष्ठ हित की कल्पनाएँ तार्किकतया एक दूसरे से पृथक् नहीं होती। अतः हमें मजबूर होकर नतीजा सा निकालना पड़ता है कि चूँकि विज्ञान तब तक एक बेमानी शब्द रहता है जब तक कि भौतिक प्रकृति की प्रक्रियाओं में अन्तर्हित, वास्ता असली न कि मनमानी तौर पर पोषे गए लक्ष्य वहाँ न हो। भौतिक व्यवस्था के लाक्षणिक रूप में विकास की कल्पना में उस व्यवस्था सम्बन्धी तत्त्वमीमासीय व्याख्या अन्तर्गन्धित रहती है। यानी तत्त्वमीमासानुसारी यह मत उसमें शामिल रहता है कि भौतिक व्यवस्था ज्ञानवान् जीवों के उद्देश्य-परक कृत्य विज्ञेयो से निर्मित होती है। इन व्याख्या को हम सामान्यतर आचारो पर पहले ही स्वीकार कर चुके हैं। अन्तः शब्द के दोनों ही अर्थों, अन्तिम स्थिति और 'लक्ष्य की प्राप्ति' में विभेद करके उपर्युक्त परिणाम से वच निकलने की कोशिश करना बेकार होगा। क्योंकि उपर्युक्त तर्कना का सारा ही आधार यह था कि पहले ज्यों में कुछ भी 'अन्त' शब्द वाच्य तब तक नहीं हो

सकता जब तक कि वह दूसरी अभिधा वाच्य अन्त भी न हो। जब तक कि प्रक्रियाओं के ऐसे अन्त नहीं होते जो उनकी आत्मनिष्ठ पूर्ति नहीं है तब तत् हम अपनी स्वेच्छ प्रथा द्वारा उनमें ऐसे अन्तों का आरोपण करते रहते हैं जो उनकी अन्तिम स्थितियाँ होती हैं। और अगर भौतिक प्रक्रियाओं के अन्त एतदर्थीय होना एक मनमानी परिपाटी है तो विकास या सत्क्रान्ति स्वयं भी ठीक इसी तरह की परिपाटी मात्र है इससे अधिक और कुछ भी नहीं।^१

४—सिद्धान्त इसी तर्कना को दूसरे रूप में भी रखा जा सकता है और दोनों ही रूपों की समतुल्यता स्वयं तत्त्वमीमासीय दृष्टि विन्दु से बड़ी सुझावपूर्ण है। सब तरह के परिवर्तन की तरह ही उक्रान्ति या विकास में भी उसकी किसी प्रक्रिया की सभी आनुक्रमिक स्थितियों में किसी ऐसी वस्तु की उपस्थिति शामिल रहती है जो स्थायी और अपरिवर्ती हो। लेकिन उसमें उससे भी अधिक निश्चयात्मक और कुछ भी शामिल रहता है जो कुछ भी विकसित हुआ करता है उसका अपना स्वरूप इसी लिये ऐसा स्थायी और व्यष्ट होना आवश्यक होता कि जिसकी विकास प्रक्रियागत अनुवर्तिनी स्थितियाँ, उसका श्रेणिक अनावरण होती है। जब तक कि परिवर्तन की सम्बद्ध शृंखला की

१. ऐतराज हो सकता है कि उदाहरणतः जीवन की अन्तिम स्थिति रूप में मृत्यु जीवन का अन्त है लेकिन वह उन हितों की सम्प्राप्ति हुए बिना ही उसका अन्त है, जो हित उसके आन्तरजीवन के निर्मायक थे। लेकिन यह उदाहरण तर्क के सामने ठहर न सकेगा। जब रचनान्तर्गत परिवर्तन की प्रक्रियायें सम्बद्ध अथवा परस्पर संयुक्त परिवर्तन के रूप में देखी जायें तो मृत्यु के साथ ही समाप्त नहीं होती। तथ्यतः उनका अन्त नहीं होता अथवा उनकी अन्तिम स्थिति नहीं आती। किसी व्यक्ति को मरा कहने से उसके अन्त का अर्थ इतना ही होता है कि जिन प्रयोजनों की खातिर हम उस व्यक्ति के चरित्र के अध्ययन में रुचि रख रहे हैं वे तब पूरे होंगे जब हम उस चरित्र का उसके जन्म से कब तक अनुसरण कर चुकेंगे। उससे हमारा सरोकार उसकी मौत के साथ खत्म हो जाता है क्योंकि हमारा काम उसकी वास्तव खत्म हो चुकता है। केवल उद्देश्यपरक प्रक्रियाओं की ही अन्तिम स्थिति हो सकती है। विकासार्थक सार्थकतायें अन्त शब्द की कल्पना के परिणाम के विषय में यह ध्यान देने योग्य है कि जहाँ प्रकृति की प्रक्रियाओं की शुद्ध यांत्रिकीपरक व्याख्या हमें उन प्रक्रियाओं को सतत शृंखला रूप समझने की ओर से ले जाती है वहाँ अनुवर्ती जब अथवा सामाजिक शैली की शृंखला साररूपेण सातत्यहीन होती है। यह तथ्य प्रोफेसर रॉयस ने बहुत स्पष्टतापूर्वक अपने ग्रन्थ 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इडिबिजुअल', सेकंड सीरीज, ले० ५, ७ में प्रकट किया है।

पूर्वतर और पश्चातर स्थितियाँ आसपड़ोस के प्रभावों के अन्तर्गत किसी एकल व्यष्टि प्रकृति के, श्रेणिक अनावरण की ही स्थितियाँ ही इसी तरह पर न हों तब तक उन्हें विकासिय प्रक्रिया की स्थितियाँ कहने के कोई माने नहीं होते। अगर हम अपने शब्दों को सही अर्थ दे सकते हों तो कहना होगा कि केवल व्यष्टि ही विकसित हो सकता है। हम किसी समाज के अथवा किसी स्पीशीज या जाति के विकास की बात करते हैं लेकिन हमारे शब्दों को अगर थोड़ा ही नहीं रहना है तो ऐसा कहने का हमारा मतलब जरूर ही दो बातों में से एक का होना चाहिए। या तो हमारा मतलब यह होना चाहिए कि विकसित होने वाली स्पीशीज या समाज स्वयं उच्च कोटि के ऐसे व्यष्टि हैं जो उन स्पीशीज या समाजों के निर्माणक अगो से किसी तरह भी कम वास्तविक नहीं हैं अथवा हमारे शब्द यह कहने की एक विधि हैं कि किसी भी सामाजिक या जैव शास्त्रीय समुदाय के प्रत्येक सदस्य या अंग का जीवन विकास का द्योतक होता है।

अपनी बेलगाम बातचीत के दौरान आप पढ़ने वाले उन शब्दों का जो हम अमुक शारीरिक अथवा सामाजिक गुण-वैचित्र्य को 'वंशानुगतिक' रूप में प्राप्त करने के विषय में प्रयुक्त करते हैं क्या मतलब निकलता है इस बात पर जब हम विचार करेंगे तो पता चलेगा कि उपर्युक्त विकल्पो में से पहला विकल्प विचार की सामान्य विधि से कहीं कमतर दूर है यद्यपि पहले पहल देखने से शायद ऐसा नहीं लगता। यदि हमारे 'वंशानुगमन' विषयक प्रचलित रूपक के अनुरूप किसी प्रकार की कोई वास्तविकता हो भी तो यह 'वंशानुगमन' जिस किसी समूह में भी होगा वह अवश्य ही अन्योन्य-व्यपवर्जक व्यष्टियों का झुंड मात्र से बात अधिक कुछ होगा। ऐसे समूह के जिसके अन्तर्गत गुणों का इस प्रकार का वंशानुगमन हो सकता है, समग्र रूप का अपना एक विशिष्ट स्वभाव होना आवश्यक है। किन्तु हम पहले ही देख चुके हैं सकल व्यष्टिता अन्तर्गतत्वा साध्यपरक होती है। प्रक्रियाओं का कोई समूह व्यष्टि जीवन का निर्माण उसी मात्रा तक कर सकता है जहाँ तक वह प्रक्रिया समूह किसी अनन्य और सगत हित अथवा लक्ष्य का द्योतक हो, इससे अधिक वह कुछ नहीं कर सकता। अतः एक बार फिर कह सकते हैं कि उसका ही विकास और उसकी ही उत्क्रान्ति हुआ करती है जो सही तौर पर व्यष्टि होता है। और तुरन्त ही हमें मालूम हो जाता है कि ठीक जहाँ तक प्रक्रियाओं का कोई कुलक व्यष्टि हित का द्योतक होता है वहाँ तक उस कुलक की अगली और पिछली प्रक्रियाओं से पृथक्ता के सीमांकन की सार्थकता प्रथात्मक सार्थकता से अधिक हुआ करती है। अतः उन प्रक्रियाओं के ही वे व्यष्टि हितों की व्यञ्जक होती हैं, 'अन्त' अथवा 'अन्तिम स्थितियाँ' हुआ करती हैं और इस प्रकार हमारी तर्कना के दोनों रूप सिद्धान्त एक से ही हैं। तब एक बार फिर दोहरा दें कि विकासात्मक विचारों की सार्थकता यदि उन विचारों को ऐसी शुद्ध रस्मी या प्रथात्मक योजना से अधिक और कुछ बनना है, जिसका जोड़ तोड़ ही

समादेशमयवर्णिक प्रयोगों को आगे बढ़ाने के लिए बँटाया और यदि उन्हें श्रेणी-निर्माण के माध्यम मान ली जाती है तो, तब मायंकला उन अभिमत में जड़ी जाती है कि भी तब जब कि पठनाम् अनुभूति के जानवान् विषयों के आत्मनिष्ठ हितों को सम्मानित अभिव्यक्ति हो जाती है।^१

१—आत्मनः स्व-अन्तर्गत मूलवर्णन एक अन्य विचार विन्दु की ओर बढ़े। विकास का मान्य न केवल विज्ञान विषयक प्रकृति के विषय में स्पष्टता की अनुपस्थिति ही है

१. मुझे पाठकों को इस बारे में गाव दिखाने की जरूरत थायद ही पडे कि उपर्युक्त अभिमत तथा 'प्रकृति विषयक जन्तों' सम्बन्धी उस अभिमत का विभेद जैसाकि यह पुरानो तरह की 'अभिकल्प तर्कना' में प्रकट होता है, क्या है। पुराने ढर्रे के उद्देश्यवाद में यह मान लिया जाता था कि (१) विकासविषयक प्रक्रिया में व्यपन्न होने वाले 'आत्मनिष्ठ हित' मूलरूप से मानवीय हित होते हैं। उसके मतानुसार हम उन हितों को पहचान सकते हैं और यह कि उन विनो हितों का निच्छेद सध्या अधिकांशतः योग हमारी अपनी मानवीय सुविधा को आगे बढ़ाने के 'अभिकल्प' में निहित होता है। (२) यह कि ये हित प्रकृति के नियामक के अत्यंतरी स्वरूप के वैचारिक अभिकल्प रूप में वर्तमान रहते हैं। हमारा मत इन दोनों ही पूर्वानुमानों से संगति नहीं खाता। भौतिक जगत् हमारी सकल व्याख्या से यही परिणाम निकलता है कि हमारे अपने शरीरों तथा हमारे सजातीयों के शरीरों द्वारा निर्मित हित के अतिरिक्त परिमित व्यष्टि का इस तरह का व्यक्तिनिष्ठ हित और क्या है जो भौतिक जगत् के किसी भाग द्वारा सिद्ध होता है, यह बात न हो तो हम जानते ही हैं न जान सकते हैं इसलिए हमें कोई अधिकार नहीं कि हम विकास के परिणामी अन्त की मनमानी कल्पना कर बैठें। फिर भी यह भी जरूरी नहीं कि व्यक्तिनिष्ठाहित निश्चित रूप से पूर्वकल्पित अभिकल्प के रूप में ही मौजूद रहे, स्वयं हमारे ही बहुत से हित अविचारित लालसाओं और आवेगों के रूप में रहा करते हैं। मेरा विश्वास है कि तत्त्वमीमांसा के पास ऐसा कोई साधन नहीं कि जिसके द्वारा यह तय कर सके कि विकास-विषयक प्रक्रिया का क्या ऐसा कोई भाग है जो अतिमानव बुद्धि के विमूढ और वैचारिक अभिकल्प का परिणाम हो। इस प्रश्न का उत्तर देना उन्हीं अनुभवश्रित विधियों का काम होगा जिनका उपयोग हम मानवीय कला के उत्पादों में अभिकल्पों की उपस्थिति को पहचानने के लिए किया करते हैं। हर हालत में वैचारिक अभिकल्पकालीय प्रक्रिया के साथ नत्थी है और इसी लिए उसका सबष अपरिमित व्यष्टि के साथ नहीं जोड़ा जा सकता।

अपितु उसका मतलब परिमित व्यष्टता का स्वामी होना भी है अपरिमित व्यष्ट मे विकास अथवा उत्क्रान्ति का अध्याहार वदतो-व्याघात दोष विना संभव नहीं। अतः अस्तित्व के उस अनन्त या अपरिमित व्यष्ट समग्र को निरपेक्ष, विज्व अथवा जो कुछ भी अन्य नाम देना हम पसन्द करे, वह न तो विकसित हो सकता है, न प्रगति कर सकता, न अपकृष्ट ही हो सकता है। निष्कर्ष पर तो इस एक ही प्रतिबन्ध पर विचार करने मे तुरन्त ही पहुँचा जा सकता था, वह यह कि सभी उत्क्रान्ति मे कालीय अनुवर्तन शामिल रहता है, भले ही वह उत्क्रान्ति प्रगत्यात्मक हो अथवा अवगत्यात्मक, क्योंकि जैसाकि हम देख चुके हैं कालीय अनुवर्तन परिमित व्यष्टता का अपरिविद्योय परिणाम होता है। किन्तु एक दूसरे तरीके से अपने इस परिणाम पर पहुँचना भी उतना ही उचित होगा अर्थात् विकास विषयक विचार की उन अन्य विवक्षाओं पर विचार करके, जो केवल परिमित व्यष्टता के ही मामले मे स्पष्टरूपेण पायी जाती हैं।

विकास या उत्क्रान्ति की प्रत्येक प्रक्रिया मे अन्योन्य सम्बद्ध कारकों का युग्म अन्तर्ग्रस्त रहता है उनमे से एक है विकसित होने वाली व्यष्ट प्रकृति और दूसरा है वह पर्यावरण जिसमे वे परिस्थितियाँ जिनके अन्तर्गत और वे उत्तेजक जिनके अनुकूल वह प्रकृति विकसित होती है, दोनों ही मौजूद रहते हैं। अविकसित अकुर तब तक एक संभावना मात्र ही रहता है ऐसी चीज जो आगे चल कर उन गुणों को प्रदर्शित करेगी जो उसमे तब तक मौजूद नहीं होते। उस अविकसित दशा मे, उसमे जो कुछ मौजूद रहता है वह उसकी आगामिनी स्थितियों के लाक्षणिक गुण नहीं होते अपितु उन गुणों को व्यक्त करने की ऐसी 'प्रवृत्तियाँ' अथवा 'मनोभावनाएँ' ही होती हैं जो उसी दशा मे काम करती हैं जब पर्यावरण उपयुक्त उत्तेजक प्रस्तुत करे। अतः विकास के अन्योन्य-सम्बद्ध दोनों ही कारकों मे से कोई भी एक कारक, व्यष्ट अथवा पर्यावरण मौजूद न हो तो उत्क्रान्ति न हो सकेगी। अस्तित्व के व्यष्ट समग्र के बाहर ऐसा कोई पर्यावरण नहीं होता जो विकास की स्थितियाँ प्रस्तुत करे और परिवर्तनार्थ प्रोत्साहन। अथवा यह जो कि वही बात है, चूँकि 'संभव' का अर्थ है वह जो आगे होगा यदि कुछ निश्चित शर्तें पूरी हो जायें। अनन्त या अपरिमित समग्र के संप्राप्त अस्तित्व के बाहर असंप्राप्त नभाव्यता का कोई क्षेत्र नहीं होता। अतः अपरिमित समग्र मे कोई विकास नहीं होता। क्रमिक रूप मे वह अपने आपको अस्तित्व की नयी स्थितियों के अनुकूल नहीं बना सकता। वह जैसा 'विचार' रूप मे होता है वैसा ही उसे तुरन्त वास्तविक रूप मे या स्वरूप में भी बन जाना होता है। अतः अपरिमित समग्र न तो आगे की ओर ही उत्क्रान्त होना है न पीछे की ओर। उसका न तो अग्रगामी विकास होता है न अवगामी।

नन् या वास्तविकता के समग्र को विकास गुणोपेत कह सकने की अनभाव्यता

जस गतिरोध पर जो तब हमारे सामने आ जाता है जब हम व्यवहार काल में सारे ही विश्व को विकास या उत्क्रान्ति प्रक्रियान्तर्गत समझने की कोशिश करते हैं, विचार करने से और भी अधिक स्पष्टरूपेण उदादृत हो जाती है। विकासान्तर्गत अथवा विकास की विषयवस्तु और उसके पर्यावरण का विभेद की प्रस्तुति के सम्मुख जब तक आप रहते हैं तब तक तर्क आपको मजबूर करता है कि, अगर आप प्रत्येक वस्तु को विकास द्वारा उत्पन्न मानते हैं, तो प्रत्येक विकासवादी सिद्धान्त के सम्पूर्णार्थ विकास विषयक नयी समस्याएँ खड़ी किया करे। किसी विशिष्ट विकास विषय के कारणीकरणार्थ (उदाहरणार्थ कशेरुक दण्डिकाओं के विकास के) आपको ऐसे पर्यावरण का अस्तित्व मान लेना होता है जिसके अपने निर्धारित गुण होते हैं और जो विचाराधीन उत्क्रान्ति या विकास को इन गुणों के परिणाम स्वरूप किसी निर्धारित तरीके पर प्रभावित करे। किन्तु अगर सभी चीजें उत्क्रान्त हुई होती या विकसित हुई होती तो आपको फिर सवाल करना पड़ता कि उपर्युक्त पर्यावरण जैसा इस समय है वैसा विकास की किस प्रक्रिया द्वारा बना। और इस समस्या को हल करने के लिए एक बार फिर आपको एक अन्य 'पर्यावरण' अभिकल्पित करना पड़ता जो पहले वाले पर्यावरण के गतिक्रम का अन्योन्य कार्य द्वारा निर्धारण करता। और इस प्रकार आपको अनन्त प्रतिगामिता का ही आसरा लेना पड़ता।

— जब तक कि आप साहसपूर्वक यह दावा करने को तैयार न हो कि चूँकि सारे ही विशेषित गुण धर्मविकास के उत्पाद होते हैं इसलिए यह विश्व समग्ररूपेण शून्य से विकसित हुआ है। (इस भूलभुलैया से आपका छुटकारा तब भी न हो सकेगा अगर आप 'विकासीय चक्र' अथवा 'कालिक ताल' के उस अतिप्राचीन विचार की सहायता लें जिसके कारण अपनी बारी पर किसी विकासीय प्रक्रिया का उत्पाद स्वयं अपनी पूर्ववर्तिनी स्थितियों के पुनरावर्तन के पर्यावरण का काम देता है, तब व विकास द्वारा व में परिवर्तित होगा और व फिर पलट कर व बन जाया करेगा। क्योंकि तब कम से कम इतना तो आपको मानना ही पड़ेगा कि यह कालीय ताल विषयक प्रवृत्ति स्वयं सारे ही अस्तित्व का चरम गुणधर्म है और यह कि वह किसी अन्य वस्तु के विकास का परिणाम नहीं है)। विकासीय कल्पना को समग्र सत् अथवा वास्तविकता के विषय में विनियोग करने के प्रयत्न से उत्पन्न हुई यह पहेली इतना तो सिद्ध कर देने के लिए पर्याप्त है कि विकास, समग्ररूपेण विकसित न होने वाली व्यवस्था की अन्तर्वर्तिनी प्रक्रियाओं के लक्षण के रूप में ही विचार्य हो सकता है।

इसी तर्कना को निम्नलिखित रूप में भी दुहराया जा सकता है। प्रत्येक प्रकार के विकास का मतलब होता है किसी अन्त अथवा लक्ष्य की ओर अग्रसर होना। लेकिन वही जो अपने अन्त अथवा लक्ष्य का पूरी तरह स्वामी नहीं है उस अन्त की प्राप्ति के

लिए अग्रसर हुआ करता है। उसके लिए, जो उतना सब कुछ पहले ही से है जितना कि वह अपने स्वभावानुसार ज्यादा से ज्यादा हो सकता है किसी प्रकार की अग्रसरता होती ही नहीं अतः उसमें कोई प्रगामी विकास भी नहीं होता। न इस तरह का पूर्ण व्युष्ट अपकर्षित ही हो सकता है। क्योंकि अपकर्षण में भी, जो वस्तु अपकर्षित होती है वह शून्यः जनैः स्वयं अपने स्वभाव के किसी ऐसे कारक या लक्षण को जो पहले केवल एक अप्राप्त या असिद्ध सभावना मात्र था प्राप्त कर रही होती है। इस प्रकार अपकर्षण में भी किसी लक्ष्य अन्त अथवा हित की ससिद्धि अन्तर्हित रहती है और वह भी एक प्रकार की प्रगति ही होती है। जैसा कि जीवशास्त्रज्ञों का कहना है कि किसी अंग का अपक्षय, जिसे हम अपकर्षण नाम से पुकारते हैं, बारीक तंत्र द्वारा जीवन की नयी परिस्थितियों के प्रति अपने आपको धीरे धीरे अनुकूल बनाने का एक पग मात्र ही है और जैसा कि नीतिज्ञ हमें स्मरण दिलाना चाहते हैं नैतिक क्षेत्र में 'पतन' अपने तौर पर ऊँचे की ओर वाला कदम होता है। अतः जो कुछ अस्तित्व की सीढ़ी पर ऊँचा नहीं चढ़ पाता वह नीचे की ओर भी गिर नहीं सकता।

६—अतः उत्क्रान्ति परिमित व्युष्टों के जीवन का एक अवियोज्य लक्षण है और वह केवल परिमित व्युष्टों के जीवन का ही लक्षण है। और इस विचार द्वारा हमें, विकास की प्रगामी और अवगामी दिशाओं के विभेद की उस तत्त्वमीमासीय व्याख्या की कुजी मिल जाती है जो विकास विषयक सिद्धान्त के लिए विगेष महत्वपूर्ण है। वही हृद तक, निश्चय ही, यह एक रस्मी सी बात है कि किसे हम प्रगति समझे और किसे अवगति। जहाँ तक किसी लक्ष्य अथवा परिणामी निष्कर्ष की प्राप्ति में हमारी विगेष रुचि रहती है वहाँ तक हम उस परिणाम या निष्कर्ष तक पहुँचा देने वाली विकास रेखा को प्रगामिनी कहा करते हैं और जो रेखा उस परिणाम के अनुवर्ती विनाश की ओर ले जाती है उसे अपकर्षण नाम से पुकारते हैं। इस प्रकार एक ही विकास को अव्यय हितों के विगिष्ट स्वरूप के अनुसार प्रगति या अवगति रूप में देखा जा सकता है। जैसे उदाहरण के लिए कशेरु की संरचना के उन आनुक्रमिक रूपान्तरणों को जो मानवीय अस्थिभजर की उत्पत्ति में परिणत हुए हैं, स्वभावतः ही प्रगामी इसलिए समझा जा सकता है क्योंकि मानव के बुद्धिपरक जीवन और चरित्रविषयक हमारी अभिरुचि विकास के प्रवाहान्तर्गत पूर्ववर्ती उसके रूपों की अपेक्षा हम मानवीय रूप को श्रेष्ठतर समझा करते हैं। नाथ ही साथ उपर्युक्त रूपान्तरणों में से बहुतेरे रूपान्तर पूर्वविकसित लक्षणों के क्रमिक विलोप द्वारा प्रस्तुत हुए होते हैं और इन्हीं लिए शरीरशास्त्र के विद्यार्थी के दृष्टिकोण से वे अपकर्षात्मक होते हैं क्योंकि उस विद्यार्थी को तो रचनात्मक दृष्टि से उत्तरोत्तर वर्धमान जाटिरयुक्त अंगों की उत्पत्ति में ही आनन्द आता है और इन्हीं लिए वह अपकर्ष में विनाश को पृथक् करने के लिए उन संरचनाओं के जाटिल्य को ही अपना मानक

कल्पित कर लेता है।

किन्तु यह पार्यव्य विगुद्वत. प्रयात्मक या लब्ध्यात्मक नहीं होता। जैसाकि हम देख चुके हैं कि व्यष्टता की मात्राएँ ही वास्तविकता की भी मात्राएँ होती हैं। जो कुछ पूर्णतर रूपेण व्यष्ट होता है वह अपरिमित व्यष्ट समग्र की चरम नरचना का भी पूर्णतर प्रतिनिधि होता है और इसीलिए पूर्णतररूपेण वास्तविक भी। इसलिए हम कह सकते हैं कि व्यष्टता विषयक अग्रोसरत्व वस्तुतः न कि प्रयात्मक अर्थ मात्र में, विकास विषयक प्रगति है और व्यष्टत्व-हानि ही वस्तुतः अपकर्षण है। इस प्रकार हमें 'विकासात्मक प्रगति' की दिशाओं के मध्यगत विभेद के सन्ने 'लब्ध्यात्मक' आचार की नसावना तो कम से कम प्राप्त हो ही जाती है। लेकिन हमें याद रखना होगा कि हम अनुभवशील जीवों के वास्तविक हितों के विषय में कुछ जान सकने में समर्थ जहाँ हो सकते हैं वहाँ ही हमें मुरझित आचार यह जाँचने के प्राप्त होते हैं कि विकास द्वारा उत्पादित रचना तथा अम्यास विषयक परिवर्तनों के कारण उन हितों को अधिक मूर्तता प्राप्त होती है या नहीं। इसी लिए जहाँ अपने और अपने जीवधारी सजातीयों के आन्तर जीवन विषयक हमारी अन्तर्दृष्टि हमें सिद्धान्ततः अधिकार देती है कि हम मानव के सामाजिक जीवन के विभिन्न विकासों को वस्तुतः प्रगामी अथवा प्रतिगामी घोषित करें और साथ ही यह भी कि जैव उपलब्धियों की उस शृंखला को जो हमें मानव तक पहुँचा देती है, सत्य 'आरोहण' कह सकें, वहाँ उन व्यष्टीय अनुभूतियों के, जिनकी प्रपंचात्मक अभिव्यक्ति यह सारा ही भौतिक विश्व है विनिष्ट स्वरूप के बारे में हमारी अनभिज्ञता हमारे लिए यह निर्धारित कर सकना असम्भव कर देती है कि इन सीमाओं के बाहर हुआ 'विकास' वस्तुतः प्रगामी है या नहीं। 'ब्रह्माण्डीय विकास' को सानान्यतः हमें जैव विकास की उस विनिष्ट पक्ति में जो हमें मानव तक ला पहुँचाती है, बाहर ही मानना पड़ेगा और अपने स्वेच्छ दृष्टि-विन्दु के अनुसार उसे उपेक्षित या 'प्रगति' अथवा 'अपकर्षण' इसलिए नहीं समझना होगा क्योंकि 'लब्ध्यात्मकता' वह न तो निश्चितरूपेण 'प्रगति' ही है न 'अपकर्षण' अपितु इसलिए कि हमारी अन्तर्दृष्टि इतनी पैनी नहीं है जिससे वह जान सके कि इनमें से वह कौन है।

७—एक और विचार विन्दु इसलिए ध्यान पात्र है क्योंकि वह परिमित व्यष्टता के स्वरूप से सम्बद्ध कुछ तत्त्वमीमांसीय समस्याओं को देखते हुए कुछ महत्वपूर्ण है। यदि उत्क्रान्ति या विकास नाया, भ्रम अथवा भ्रान्ति से कुछ अधिक वस्तु है तो यह मानना आवश्यक प्रतीत होता है कि वह एक ऐसी प्रक्रिया है जिसके गतिक्रम में परिमित लुप्त हो सकते हैं और नये परिमित व्यष्ट जन्म ले सकते हैं। यह विचार तत्त्वमीमांसीय दृष्टि से महत्वपूर्ण इसलिए है कि इसका अर्थ यह है कि विकास तत्त्व प्राचीन तथा अर्वाचीन काल के किसी भी दार्शनिक सिद्धान्त से जो सत् अथवा वास्तविकता

को अन्तिमेत्यतया स्वतंत्र परिमित व्यष्टों अथवा 'व्यक्तित्वों' के बाहुल्य द्वारा निर्मित मानते हैं, अनुकूलनीय नहीं है।^१ अगर ये दार्शनिक अभिमत सही हैं तो विश्व इतिहास का गतिक्रम ऐसे परिमित व्यष्टों के आनुक्रमिक रूपान्तरणों से बना होना चाहिए जिनका स्वरूप किसी भी तरह उन विविध वेपान्तरणों द्वारा जो वे ग्रहण करते रहते हैं अप्रभावित और अपरिवर्तित ही बना रहता है। इस प्रकार के दर्शनशास्त्र के व्यष्टि, वस्तुतः इन परिवर्तनों द्वारा उतने ही कम परिवर्तित होंगे जितने कि रंगमंचस्थ पात्र विभिन्न प्रकार की वेपभूपा के परिवर्तन से अथवा पुनर्जन्मात्मक प्राक्कल्पना विषयक आत्माएँ उन शरीरों द्वारा जिनमें अनुक्रमानुसार उन्हें प्रविष्ट होना पड़ता है, परिवर्तित होती हैं। और इस तरह विकास परिमित व्यष्टों के जीवन का अपेक्षतया यथार्थ लक्षण न रह पायेगा। वह तब एक भ्रान्ति अथवा ऐसा मायाजाल मात्र ही होगा जैसे होना अस्तित्व की विषयवस्तु विवृत्ति के साथ हमारे परिचय की मौजूदा हालत में निःसन्देह अनिवार्य ही है। किन्तु आन्तर अनुभूति के किसी भी वस्तु तथ्य के साथ उसका साम्य न होगा।

दूसरी ओर यदि विकास विगुद्ध भ्रान्ति न हो तो तत्त्वमीमांसा की यह सब रचनाएँ बंध न हो सकेंगी। क्योंकि आधुनिक विकासवादी सिद्धान्त का सारा ही निचोड़ इन एक नियम में निहित हो गया है कि प्रकारीय मूल विभेद व्यष्टीय संरचनाओं के अनुवर्ती रूपान्तरणों के जमा होते रहने से उत्पन्न होते हैं और जब एक बार उनकी स्थापना हो जाती है तब वे विभेद जातीय विभेद के रूप में उनका शाश्वतीकरण लगातार चलाता रहता है। इस तरह के प्रकारीय या जातीय विभेदों की तत्त्वमीमांसीय व्याख्या इस तरह पर ही हो सकती है कि वे ऐसे मौलिक विभेद हैं जो इस भौतिक जगत् के अगभूत अनुभवकर्ता जीवों के हितों लक्ष्यों का निर्धारण करते हैं। हम पहले ही देख चुके हैं कि यह सही तौर पर इन प्रभावी तथा अद्वितीय हितों का स्वरूप ही है जिससे

-
- १ उदाहरणार्थ तुलना कीजिए, फ्लेटो के 'फंडो' नामक ग्रन्थ के पृ० ७० एकएक पर दी हुई अमरत्व विषयक तर्कनाओं से पहली तर्कना के तथा 'रिपब्लिक' नामक ग्रन्थ की उस टिप्पणी के साथ जिसमें तर्कना का हवाला यों दिया गया है कि आत्माओं की सरया सदा एक सी हो रहती है। (६११ ए)। फ्लेटो के ग्रन्थानुसार इस सिद्धान्त का जन्म वाकसीय मार्ग से हुआ है। अन्य लोगों में से हेराक्लीटस के जीवन-मरण के एफान्तरण चक्र से एम्पीडोक्लीज के (आफ्रिक) जन्म-चक्र से, तथा स्टोइकों अथवा निराशावादियों के सिद्धान्त के साथ भी तुलना कीजिए और आधुनिक जगन् के उदाहरणों में से नमूने के तौर पर लिए गये केवल एक ही सिद्धान्त, नीत्सो के सतत प्रत्यावृत्ति सिद्धान्त से भी मिलान कीजिए।

व्यष्ट का व्यष्टत्व निरूपित हुआ करता है । इस प्रकार विकास प्रक्रिया विषयक तत्त्वमीमासीय टीका अनिवार्य रूप से उस प्रक्रिया का निर्णय नवीन व्यष्ट हितो के विकास और पुराने व्यष्ट हितो के लोप की प्रक्रिया को वह एक अनन्त या अपरिमित गमन व्यष्ट के अन्तर्गत परिमित व्यष्टो के जन्म और लोप की प्रक्रिया मानती है ।

इसी प्रकार के निष्कर्ष का सुझाव हमें स्वयं अपने वैयक्तिक अथवा व्यष्ट विकास के उन तथ्यों पर विचार करने से भी प्राप्त हो सकेगा जिनसे विस्तृततर विकासवादी सिद्धान्तों ने अन्ततोगत्वा अपने विचार और अपनी शब्दावली उधार ली है । व्यष्ट मानव जीव की मानसीय वृद्धि मूलतः वस्तु-विषयक अभिगच्छि के निरूपण की प्रक्रिया ही होती है । हमारी औपचारिक शिक्षा तथा अनीपचारक बौद्धिक और नैतिक दीक्षा दोनों ही सामाजिक परम्पराओं तथा पारस्परिक समागम द्वारा प्रभावित होती हैं और दोनों ही ऐसे प्रक्रियाएँ हैं जिनमें छोटे मोटे रूपान्तरणों का जमाव पाया जाता है और जो अन्ततोगत्वा अस्तित्व के विभिन्न पक्षों के न्यूनाधिक अनन्य वैयक्तिक हितो की स्थापना में परिणत हो जाती है और चूँकि यह प्रक्रिया कभी समाप्त नहीं होती इसलिए हमारे पूर्वाधिगत हितो के लिए इस प्रकार रूपान्तरित हो सकना सम्भव हो जाता है कि जिससे वे लुप्त-प्रयोगी हो जायँ । वह उन हितो की जगह नये हितो को प्रतिस्थापित कर देती है । जहाँ तक ऐसा हुआ करता है वहाँ तक हम सही ही कहा करते हैं कि हम 'पुराने हम' नहीं रहे । एक नया 'मैं' या 'आत्म' अथवा अनन्य व्यष्ट हितो का केन्द्र तब पहले वाले आत्म या 'हम' के भीतर विकसित हो चुका होता है ।

आमतौर पर यह प्रक्रिया इस बिन्दु से पहले ही रुक जाती है जहाँ सारी इन्द्रिय-गम्य सततता निलम्बित हुई सी प्रतीत होती है लेकिन विशिष्ट परिस्थितियों में इस बिन्दु तक पहुँचा जा सकता है । यह 'बात बहुविधव्यक्तित्व' के अधिक रोग विज्ञानात्मक प्रपञ्च की तो बात ही क्या रूप-परिवर्तन जैसे तथ्यों द्वारा ही आवश्यकता से अधिक सिद्ध हो जाती है, इसी प्रपञ्च द्वारा यह तथ्य भी उदाहृत होता है कि एक नया व्यक्तित्व जब एक बार विकसित हो जाता है तब उन पुराने व्यष्ट हितो के साथ जिनको उसने स्थान भ्रष्ट किया है उसके सम्बन्ध विविध प्रकार के हो जाते हैं । या तो वह उन हितो को स्थायी तौर पर स्थान-च्युत कर देता है अथवा जैसाकि 'रूप-परिवर्तन' विषयक बहुत से मामले में हुआ करता है वह अस्थायी भी सिद्ध हो सकता है और एक बार फिर पुराने व्यक्तित्व में लौट आ सकता है अथवा दोनों ही समय समय पर एकान्तरित भी होते रह सकते हैं ।^१ जिस एक बड़ी बात पर यह सब मामले एकमत हैं वह

१. पहले ही से वर्तमान व्यष्टता की सीमाओं के भीतर दूसरी व्यष्टता के निरूपित होने का यही प्रपञ्च अथवा दृष्य 'उच्चतर' और 'निम्नतर' आत्म के बीच चलते रहनेवाले

विकास-क्रमान्तर्गत पहलेवाली व्यष्टता के भीतर एक नयी व्यष्टता के उत्पादन की सीधी-साधी सामान्य बात है। गायद यह सुझाया जा सकता है कि व्यष्ट वृद्धि के इन लक्षणों में हमें उस प्रक्रिया के जिसे हम विकास द्वारा नयी स्पीशीज या जातियों का उद्भव कहते हैं, लक्षणों का संकेत मिलता है।^१

संक्षिप्तावृत्त्यर्थ कह सकते हैं कि उत्क्रान्ति या विकास का अभिप्रेतार्थ होता है ऐसा परिवर्तन जिसका निर्धारण किसी अन्त के सन्दर्भ द्वारा होता हो और इस प्रकार वह विकास एक व्यष्ट प्रक्रियान्तर्गत आ जाता है। इस प्रकार के 'अन्तों' का इसके सिवा और कोई मतलब ही नहीं होता कि जहाँ तक हो परिवर्तन की प्रक्रियाओं को व्यष्ट हितों की प्रगामिनी संप्राप्ति के रूप में ही देखा जाय। अतः विकास की संभावना ही वहाँ हो सकती है जहाँ परिमित व्यष्टता वर्तमान हो। यही है वह दार्शनिक न्याय्यता हमारे इस पहले वाले दावे की कि जहाँ कहीं भी रचनात्मक विकास का साक्ष्य उपलब्ध हो सकता है वहाँ वह साक्ष्य इस पूर्वानुमान का कारण प्रस्तुत करता है कि जो कुछ हमें एक वस्तु रूप दिखायी पड़ता है वह वास्तव में किसी मात्रा तक सच्चा व्यष्ट होता है न कि स्वच्छतया हमारे द्वारा किया हुआ ऐसी स्थितियों का समूहीकरण जिसमें कोई अन्तर एकत्व नहीं होता। इसके अतिरिक्त उत्क्रान्ति अथवा विकास वह प्रक्रिया है जिसमें नये व्यष्ट उद्भूत होते और पुराने लुप्त होते रहते हैं। तत्त्वमीमांसा के लिये उसकी सार्थकता यही है कि वह उन सब सिद्धान्तों को व्यपदिष्ट कर देती है जो वास्तविकता को अपरिवर्तनशील परिमित व्यष्टों का बाहुल्य मात्र ही बतलाती है। वह एक ओर दृष्टि-बिन्दु से भी महत्वपूर्ण है। तत्त्वमीमांसा के लिये विकास विषयक इस विशुद्ध यान्त्रिकीय दृष्टिकोण की अपेक्षा जिसके अनुसार प्रकृति परस्पर नयुक्त परिवर्तनों का अनुक्रम मात्र है—प्रकृति की विकासीय प्रक्रियाओं का साम्राज्य होने की कल्पना जिसका अभिप्राय भौतिक जगत् में अनुभूति के विषयभूत व्यष्टों की स्पष्टरूपेण अभिव्यक्त प्रस्तुति है, सम्पूर्ण सत्य के अपरिमिततया निकटतर है।

अधिक ज्ञानार्थ अनुशीलन कीजिये :—एफ० एच० ब्रेडले कृत 'अपीयेन्स एण्ड

नैतिक संघर्ष के परिचित तथ्यों द्वारा भी उदाहृत होती है।

१. तुलना कीजिए रॉयस लिखित 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इण्डिविजुअल', सेकेंड सीरीज, पृ० ३०५, एफएफ परउल्लिखित और विशुद्ध रूप से व्याख्यात इसी प्रकार के अभिमत से। दुर्भाग्यवश प्रोफेसर रॉयस के उपर्युक्त ग्रन्थ का द्वितीय भाग इतनी देर में मेरे हाथ लगा कि मैं उसका यथेष्ट उपयोग कर ही न सका। यही बात श्री अण्डरहिल महोदय द्वारा लिखित 'पर्सनल आइडियलिज्म' ग्रन्थ के 'दि लिमिटेड ऑफ इवोल्यूशन' नामक निबन्ध के विषय में भी हुई।

रीयालिटी', अध्याय २७, २८ (पृ० ४९७, ४९९, ५०८ ईडी १ प्रगतिविषयक कल्पना की आलोचनार्थ); एच० लोत्से कृत 'मेटाफिजिक', पुस्तक २, अध्याय ८ ('फोर्स ऑफ दि कोर्स ऑफ नेचर', अंग्रेजी अनुवाद, खण्ड २, पृष्ठ १०९, १६२), जे० रॉयस कृत 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इण्डविजुअल', सेकेण्ड सीरीज, लेक्चर ५, एच० सिज़विक कृत 'फिलासफी इट्स स्कोप एण्ड रिलेशन्स' का लेक्चर स० ६ व ७ (तत्त्वमीमांसा पर विकास की आभारीयता विषयक कुछ सामान्य विचारों के अव्ययनार्थ); जी० ई० अण्डरहिल का 'दि लिमिट्स ऑफ इवोल्यूशन' नामक लेख उसकी पुस्तक ('पर्सनल आइडियलिज्म' में); 'जे० वार्ड कृत नेचुरलिज्म एण्ड एगर्नास्टिसिज्म', खण्ड १, लेक्चर ७-९ (स्पेन्सर का विकासवादीय दर्शन की आलोचनार्थ), १० (ऑन बायोलॉजिकल इवोल्यूशन) ।

अध्याय ६

वर्णनात्मक विज्ञान का तर्कशास्त्रीय स्वरूप

१—वैज्ञानिक वर्णन की दर्शनशास्त्रीय अथवा साध्यवादीय व्याख्या से प्रतीपता किन्तु यह प्रतीपता एकदम निरपेक्ष नहीं। २—सकल वैज्ञानिक वर्णन का प्रथम उद्देश्य सहयोगार्थ अन्तः संचार है। अतः ऐसा सब वर्णन आवश्यकतारूपेण उन वस्तुओं अथवा लक्ष्यों तक ही सीमित रहता है जिनका अनुभव व्यष्टि बाहुल्य अथवा बहुत से व्यष्टि एक ही प्रकार से कर सकते हैं। ३—वैज्ञानिक वर्णन का एक दूसरा उद्देश्य पर्यावरण विषयक उपलक्षणीय परिस्थितियों से काम लेने के सामान्य नियमों की सृष्टि करके बौद्धिक धर्म की वक्त करना भी है। विकासीय गतिक्रम में यह उद्देश्य पहलेवाले उद्देश्य से अग्रतः स्वतंत्र हो जाया करता है। ४—सामान्य नियमों के निरूपण की अभिवृत्ति में भौतिक विज्ञान सम्बन्धी तीन मौलिक अभिवारणाएँ उठ खड़ी होती हैं अर्थात् एकरूपता, यान्त्रिक नियम तथा कारणीय निर्धारण विषयक अभिवारणाएँ। ५—इन तीनों अभिवारणाओं द्वारा निर्धारित भौतिक प्रकृति विषयक यात्रिकीय अभिमत केवल यात्रिकी सम्बन्धी अमूर्त विज्ञान में ही व्यवस्थित रूप से काम में लाया जाता है। अतः वर्णनात्मक प्रक्रिया के तर्कानुगत समापन का अर्थ होगा समग्र वर्णनात्मक विज्ञान का यत्रशास्त्र में विघटन। यह बात कि रसायन शास्त्र, जीव शास्त्र और मनोविज्ञान में ऐसे तत्त्व मौजूद हैं जिन्हें यात्रिकीय विषयक धृष्टावली में विघटित करना इस कारण संभव नहीं होता है चूँकि उनका उपलक्षण सान्दर्भ्य बोधात्मक और इतिहासात्मक और साथ ही साथ मूलतः 'वैज्ञानिक' हितों द्वारा प्रेरित हुआ करता है। ६—यात्रिकीय भौतिकी की सन्मात्रा अविनाशिता तथा उर्जा-संरक्षण जैसी प्रमुख कल्पनाओं के विघटन से सिद्ध होता है कि उनकी वैधता केवल सापेक्ष ही है।

१—भौतिक जगत् की सार्वकला के सम्बन्ध में हमारी विवेचना का सामान्य बाह्य अभिरूप अब पूरा हो चुका है। हमें यह मत निर्धारित कर लेने का समुचित कारण मिला है कि उन भौतिक व्यवस्था में हमारी मानव ज्ञानेन्द्रियों को एक महती व्यवस्था का अथवा व्यवस्थाओं के एक बड़े जाटिल्य का आभास मिलता है जो ऐसे सत्रयोजन ज्ञानवान् जीवों से बनी है जिसके हित हमारे हितों से इतने दूर हैं कि उनमें कोई प्रत्यक्ष नमागम हो ही नहीं सकता फिर भी वे हिन ऐतिहासिकतया हमारे नाश व्यष्टि हिन के नये रूपों के विकास की उस कमी न रकनेवाली प्रक्रिया द्वारा नयुक्त रहने हैं जिने हम

अनुभव के आधार पर अपने इस लोक के जीवन और वृद्धि का विकास समझते हैं। अपने पिछले चारों अध्यायों में हमने लगातार विज्ञान रूप से यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि भौतिक व्यवस्था की सार्थकता विषयक इस सामान्य व्याख्या और हमारे अनुभवाधारित विविध विज्ञानों की कार्ययुक्त पूर्व मान्यताओं के बीच कोई वास्तविक असंगति नहीं है। साथ ही साथ यह भी स्पष्ट हो चुका है कि विवृतिमय विवरण प्रस्तुत करने तथा प्रपचात्मक घटनाक्रम की गणना करने का अपना निर्धारित कार्य करने में जहाँ अनुभवाधारित विज्ञान इस प्रकार की तत्त्वमीमासीय व्याख्या का त्याग नहीं करते, वहाँ वे उस पर ध्यान नहीं देते; और जितनी ही अधिक अन्तर्भावनात्मकतया वे नौसिखुओं की तत्त्वमीमासा के बाह्य परिकल्पना क्षेत्र की सैर का वहिष्कार अपने पुरोगम से करते रहते हैं। उतना ही अधिक सही तौर पर ही उनके वर्णन तथा गणितीय सगणन के काम का निरूपण भी होता रहता है। अतः यह उचित प्रतीत होता है कि विश्व विज्ञान के नियमों और सिद्धान्तों के विषय अपने इस सक्षिप्त विवरण को हम अनुभवाधारित विज्ञान के उन वक्त्रों के, जो उस विज्ञान के उद्देश्यों के विशिष्ट रूप के कारण उस पर आयत्त हो जाते हैं। स्वरूप का और उस तरीके का जिसके अनुसार इन वक्त्रों का अस्तित्व स्वयं अनुभवाश्रित विज्ञानों की सामान्यतम परिकल्पनाओं द्वारा उद्घटित होता है, थोड़ा सा दिग्दर्शन करा कर समाप्त कर दें।

सबसे पहले तो उस अर्थ का स्पष्ट हो जाना ही जरूरी है जिस माने में कि हम अनुभवाश्रित विज्ञानों के काम को वर्णन कहते हैं और साथ ही उस वैषम्य के अर्थ का भी स्पष्ट होना आवश्यक है जो इस प्रकार के वर्णन तथा अस्तित्व विषयक दार्शनिक अर्थ-निर्णय के बीच पाया जाता है। इस संवध में दो बातें ऐसी हैं जिन पर विशेष और बार बार जोर देने की जरूरत मालूम देती है। (१) अर्थ-निर्णय और वर्णन के बीच का वैषम्य निरपेक्ष वैषम्य नहीं है। पूर्ण वर्णन स्वयं ही वर्णन मात्र से कहीं ज्यादा कुछ होगा ही और दार्शनिक अर्थ-निर्णय में सकान्त हो जायगा। इस प्रकार किसी सार्थक सप्रयोजन गति की दिशा, वेग, गतिमात्रा, और अवधि आदि वे देने से ही उसका वर्णन पूरा नहीं हो जाता। इस प्रकार की गति का पूरी तरह से वर्णन करने के लिए उस गति के विधायक जीवार्थ उसके आशय की, किसी लालसा अथवा अभिकल्प की पूर्ति विषयक पथ के रूप में मान्यता आवश्यक होगी और वह तब दार्शनिक अर्थ निर्णय नामधेय वस्तु में मग्न हो जायगी। अतः सामान्यतः यदि सकल अस्तित्व अन्ततोगत्वा अनुभूति हो और सकल अनुभूति स्माररूपतः उद्देश्यपरक हो तो ऐसा वर्णन जिसे अर्थ निर्णय से पृथक् किया जा सके। तर्क के स्थिति बिन्दु से देखे जाने पर सदा ही अपूर्ण होगा भले ही वह कुछ विशिष्ट प्रयोजनों की पूर्त्यर्थ पर्याप्त क्यों न हो।

(२) विज्ञान के वर्णनों की ऐसे वर्णनों से सावधानीपूर्वक अलग पहचान

रखनी होगी जैसे वर्णन कि अविश्लेषित ज्ञेय विवृत्ति के बहुलीकरण द्वारा प्राप्त हो सकते हैं। याद रखने की बात है कि, वैज्ञानिक वर्णन तो एक ऐसा वर्णन होता है जिसके करने का जिम्मा तब लिया जाता है जब किसी घटनाक्रम का प्राक्कथन अथवा संघटन अभिप्रेत हो। इसका मतलब है कि उसे सामान्य शब्दात्मक वर्णन ही होना चाहिए और जहाँ भी सम्भव हो, उसका गणितशास्त्रीय सहायताओं द्वारा प्रस्तुत होना भी आवश्यक है। प्राकृतिक प्रक्रिया परायण अनुभवाश्रित विज्ञान उन प्राकृतिक प्रक्रियाओं का वर्णन, तत्प्रक्रिया सम्बन्धी निश्चित व्यष्ट विवृत्ति के साथ नहीं किया करते वे केवल उस सीमा तक ही उन विवृत्तियों का चित्र करते हैं जहाँ तक वे प्रक्रियाएँ कुछ ऐसे एकरूप पहलू प्रदर्शित किया करती हैं जिन्हें गणनार्थ उपयुक्त सूत्रों में विघटित किया जा सके। इस प्रकार के वर्णन को बहुधा व्याख्या कहा जाता है और इस विभेद के कारण ही नामाकन करते समय ज्ञेय विवृत्तियों के समूहन मात्र से उसे पृथक् माना जाता है। किन्तु उपर्युक्त वैभिन्य के कारण ही हमें सारी ही वैज्ञानिक प्राक्कल्पनाओं के सारभूत वर्णनात्मक स्वरूप को आँख ओझल कर देना आवश्यक नहीं। कभी-कभी जोर देकर कहा जाता है कि वैज्ञानिक व्याख्या के तार्किक स्वरूप का वर्णन से भिन्न होना जरूरी है क्योंकि 'पदार्थ', 'अभिकरण' और 'माध्यम' आदि जिन शब्दों द्वारा यह व्याख्या ग्रथित होती है वे ज्यादातर इस प्रकार के होते हैं कि ऐंद्रिय-प्रेक्षण की पहुँच वहाँ तक नहीं हो पाती। किन्तु इतना जरूर याद रखना होगा कि इस प्रकार की अप्रेक्ष्य वस्तुओं विषयक प्राक्कल्पनाएँ वहाँ तक ही मूल्यवती होती हैं जहाँ तक कि वे ऐसी जोड़नेवाली कड़ियों का काम दें जिनके आधार पर हम सवेद्य दत्तों से सवेद्य घटनाओं की गणना कर सकें। अनुभवाश्रित विज्ञान जिन किन्हीं भी माध्य कड़ियों को उपयोगी समझ कर मान्यता दे किन्तु अनिवार्य रूप से वह प्रपंचात्मक भौतिक व्यवस्था की ज्ञेय घटनाओं को ही अपना प्रारभ-विन्दु मानकर चलता है और उन्हें ही अपने निष्कर्षों का लक्ष्य भी मानता है।^१ इस प्रकार उसकी सारी प्राक्कल्पनात्मक संरचनाएँ ज्ञेय घटनाओं के गतिक्रम के सही वर्णन के मुख्य हित की वशवद होती हैं। उसके तार्किक

-
१. और एक बार फिर इस माध्य कड़ियों को भले ही वे चाहे जितने अलक्ष्य क्यों न हों, स्वयं ही सदा उन गुणों से युक्त माना जायगा जो अपने प्रकार की दृष्टि से, प्रत्यक्ष प्रस्तुतिगत वस्तुओं के गुणों के समरूप हों। जैसा कि मिल् का कथन था, वह प्राक्कल्पना जो एक साथ ही किसी अपरिचित 'अभिकर्ता' और तत्समान ही अपरिचित विधि या क्रिया विषयक नियम का पूर्वग्रहण कर के ले निरर्थक होगी। अतः वैज्ञानिक परिकल्पनाओं विषयक अलक्ष्य अथवा अप्रेक्ष्य अवश्य ही भौतिक जगत् की ही वस्तु है।

स्वरूप के सन्दर्भ में वर्णन के मुकाबले पर जिस एक ही किस्म की 'व्याख्या' को खड़ा किया जा सकता है वह उद्देश्यपरक व्याख्या वहाँ भी, जैसाकि हम देख चुके हैं प्रातिपक्ष अन्तिम नहीं होता ।

२—तब सवाल उठता है कि वैज्ञानिक वर्णनों की लक्ष्य वस्तु है कौन सी ? वे किस प्रयोजन की सिद्धि करना चाहते हैं और किस प्रकार इस प्रयोजन का सारात्मक स्वरूप वर्णनात्मक प्रक्रियाओं के तर्कानुमोदित स्वरूप का निर्धारण करता है ? अब इतना तो तुरन्त ही स्पष्ट दिखायी पड़ने लगता है कि सभी वर्णनों के तात्कालिक अथवा अल्पव-हृत लक्ष्य उन व्यावहारिक उद्देश्यों में से एक या दूसरा होता है जो उनसे इतने निकटतया सम्बन्ध होते हैं कि अन्तोगत्वा वे उनके सपापी ही बन जाते हैं । ऐतिहासिकतया यह बात सन्देह से परे है कि भौतिक घटनाओं के सकल वर्णन का मौलिक उद्देश्य सामाजिक सहयोगार्थ अन्तः संचार करना था । वर्णन के इस कृतित्व का हवाला मैं पहले ही कारणीय वर्णनों के वैज्ञानिक उपयोगों के विशेष संदर्भ में दे चुका हूँ पर यहाँ भी उसी बात पर अधिक पूर्णता के साथ और अधिक सामान्य रूप से फिर सुविधापूर्वक विचार किया जा सकता है ।

अन्तः सम्बद्ध लक्ष्यों और उद्देश्यों वाले परिमित व्यष्टि के समाज में प्रत्येक व्यष्टि अपने व्यक्तिनिष्ठ हितों की पूर्ति, दूसरों के साथ मिलकर किये गये कार्य की कुछ मात्रा द्वारा ही कर सकता है । और समूह कार्य तभी संभव होता है जब सहकारी व्यष्टि अपने सर्वसामान्य बाह्य पर्यावरण विषयक विभिन्न विचारों को ऐसे सामान्य शब्दों में विघटित कर सके जो समान रूप से सबकी समझ में आ सकें तथा जब वे समान रूप से इस सर्वसामान्य कर्तव्य कर्म की पूर्त्यर्थ अपने अपने अश्वान का भी सकत दे सकें । सामने आनेवाली कठिनाई से सबका अवगत होना और उसका सामना करने के लिए उनमें से हर एक को क्या क्या करना होगा इससे भी आगाह रहना आवश्यक है । अतः समग्र प्रभावी और व्यावहारिक सहकार के लिए व्यष्टि के बीच अन्तः संचरण का होना एक अनिवार्य शर्त है ।

किन्तु फिर, अन्तःसंचरण तभी हो सकता है जब वर्णन सर्वसामान्य पद-बद्ध हो । कोई व्यक्ति उसी सीमा तक अपनी अनुभूति के अन्तर्विषय को दूसरे तक पहुँचा सकता है जहाँ तक कि विविध व्यक्तियों की अनुभूतियों के तत्त्व एक दूसरे के अनुरूप हों । अव्यवहृत अथवा तात्कालिक भावना, अपने अनन्य वैयक्तिक अथवा व्यष्टि स्वरूप के कारण ही मूलतः असंचार्य होती है । अतः अपने शरीर के विषय में दूसरे तक सूचना-संचार करते समय मुझे ऐसे पदों का आवश्यकतावश प्रयोग करने के लिए बाध्य होना पड़ता है जो न शरीर-विषयक मेरी तात्कालिक ऐंद्रिय अनुभूति से सम्बद्ध नहीं होते अपितु मुझे उन ऐंद्रिय प्रेक्षणों के जाटित्य से सम्बद्ध शब्दों का प्रयोग करना पड़ता

है, जो प्रेक्षणा में और वह दूसरा व्यक्ति दोनों ही विशिष्ट प्रेक्षणपरक अपने अंगों द्वारा समान रूप से किया करते हैं। और इस प्रकार यह सारा भौतिक जगत् उस सीमा तक ही व्यष्टों अथवा व्यक्तियों के बीच सहकार्य के आधार का काम दे सकता है। जहाँ तक कि अन्ततोगत्वा वह, समस्त व्यष्टो के अवलोकनार्थ समान रूप से अधिगम्य ऐन्द्रिय-प्रस्तुति जाटिल्य के रूप में वर्ण्य होता है। प्रकृति विषयक ऐसी किसी तरह की भी अनुभूति जो अनन्यरूपेण मद्भिषिष्ट है और इसी लिए किसी प्रकार भी दूसरे को सीपने योग्य ऐसी परिस्थितियों में उसे नहीं लाया जा सकता कि जिससे उसी तरह के प्रेक्षणागों से युक्त दूसरा कोई व्यक्ति उसका ग्रहण कर सके तो वह अनुभूति आवश्यकत असंचार्य है और सभूय-समुत्थान कार्य के आधारार्थ निरर्थक है। अतः स्वयं अपने प्रयोजन के कारण ही विज्ञान भौतिक जगत् का इस प्रकार से वर्णन नहीं कर सकता कि जिससे उसके ये वर्णन व्यावहारिक कला वस्तुओं के रूप में उस जगत् के उस प्रपचात्मक पक्ष का चित्रण किया जा सके जिसमें वह सम्बद्ध प्रस्तुतियों के अथवा प्रस्तुति-संभाव्यताओं से जाटिल्य मात्र रूप में दिखायी दे। समग्र वैज्ञानिक वर्णनों का, प्रपचात्मक व्यवस्था की ऐसी घटनाओं से जिनका अनुभव कोई भी व्यक्ति प्रेक्षण की निर्धारित शर्तों के पालन से प्राप्त कर सकता है—प्रारम्भ होना तथा उन्हीं के साथ समाप्त होना कोई आकस्मिक घटना नहीं है अपितु अन्तः सचरण की शर्तों का तर्कसंगत परिणाम है। इस प्रकार हम देखते हैं कि भौतिक जगत् का अनन्यतया केवल उन्हीं वस्तुओं से निर्मित होना जो सिद्धान्ततः एक से अधिक व्यक्तियों द्वारा प्रेक्ष्य हों, उस जगत् का वह ज्ञान-भीमांसीय लक्षण हैं जिसका अनुसंधान विज्ञान ने भी कर लिया है। यदि व्यक्तियों की स्वयं अपनी प्रकृति ने ऐसी विषय वस्तुएँ मौजूद हों जिनकी अनुभूति एक से अधिक व्यक्तियों को न हो सकती हो, जैसे कि मेरा अपना आन्तर जीवन, तो वे विषय-वस्तुएँ विज्ञान विषयक भौतिक व्यवस्था की वस्तु नहीं हो सकती।^१

३—वर्णन का एक दूसरा प्रयोजन भी है जो पहले प्रयोजन से उस समय उद्भूत हुआ करता है जब मानव अनुभूतियाँ अधिक विमर्शात्मक हो उठती हैं। वर्णन मुझे न केवल तन्त्रशायी विशिष्ट स्थिति को दूसरे तक पहुँचा सकने की और उनके साथ मिलकर उस स्थिति का सामना करने के साधन जुटाने की ही सामर्थ्य प्रदान करता है अपितु वह मुझे इसी प्रकार की पुनरावर्तक स्थितियों में मेरे व्यवहार योग्य सामान्य नियमों के पहले से ही निर्धारण करने योग्य भी बनाता है। इस प्रकार के सामान्य विचार रखने की

-
१. प्रोफेसर मस्टरवर्ग ने इस लक्षण को ही 'भौतिक' अथवा 'अतिमानव' और 'मानसिक' अथवा 'व्यक्तिगत' वस्तुओं विषयक अपने विभेद का आधार बनाया है। देखिए Gaunelzuge der psychologic, 1, 15-77

आवश्यकता तब ही पैदा हो जाती है जबकि वर्णन सामाजिक सहकार को महायत्ना करने के अपने मूलभूत कर्तव्यकर्म में ही फँसा होता है। भौतिक विज्ञानों की मूलस्रोत औद्योगिक कलाओं विषयक व्यावहारिक दृष्टिकोण से देखा जाय तो अनिश्चितरूपेण बहुसंख्यक उपलक्षणात्मक स्थितिमयी घटनाओं से काम लेने के सम्बन्ध में एक सामान्य नियम का निरूपण कर सकना घटना के घटित होने पर ही प्रत्येक घटना से अलग अलग जूझने की अपेक्षा कहीं बहुत बड़े पैमाने के आर्थिक लाभ की वस्तु है।

इस प्रकार के सामान्य नियमों के लाभ सत्वर ही समाज के उस उपविभाग द्वारा उपभुक्त शक्ति और महत्व की अभिवृद्धि से प्रकट होते हैं, जिसे इस प्रकार के लाभ प्राप्त हुए होते हैं। यह एक ऐसा तथ्य है जिससे हमें यह समझने में सहायता मिल सकती है कि सभ्यता के आदिम युगों में इस प्रकार के नियमों की गहरे सहकार के वशानुगतिक रहस्यों के रूप में गहरी हिफाजत क्यों की जाया करती हो।^१ इस प्रकार भौतिक जगत् की वस्तुओं के व्यावहारिक प्रयोग के सामान्य नियमों के सूत्रीकरण में सहायता करना वैज्ञानिक वर्णन का विशिष्ट उद्देश्य ही बन गया है। और विचार विमर्श की प्रगति के साथ साथ वर्णनात्मक प्रक्रिया का यह गौण उद्देश्य बहुत बड़ी मात्रा में उसके मौलिक उद्देश्य, अन्तः संचरण से पृथक् होकर एक स्वतंत्र उद्देश्य बन जाता है। जहाँ मुझे अपने साथियों के साथ अन्तः संचार और सहकार की न कोई इच्छा ही होती है न जरूरत। वहाँ भी भौतिक व्यवस्था की उपलक्षक स्थितियों के सामान्यीकृत वर्णनों की खोज, उन वर्णनों को उक्त व्यवस्था में स्वयं स्वेच्छा पूर्वकृत हस्तक्षेप के व्यावहारिक नियमों का आधार बनाने के लिए, मेरी अभिरुचि का विषय बन जाती है।

४—प्रकृति के विधान में व्यावहारिक हस्तक्षेप करने के सामान्य नियमों के सूत्रीकरण विषयक अभिरुचि आवश्यकरूपेण उस प्राप्ति का आदेश जिसका ग्रहण हमारे वैज्ञानिक वर्णनों को करना होगा, कर दिया करती है और इस दृष्टि से वह अनुसंधान-धारित विज्ञान की उन व्यावहारिक अभिधारणाओं का स्रोत है जिनसे हमारा पांडा ना परिचय पहले ही हो चुका है।

हमारे वर्णनों की सफलता की अनिवार्य शर्तों के रूप में पहले से ही यह स्वीकार करने के लिए वह हमें बाध्य करती है कि भौतिक व्यवस्था में ऐसी स्थितियाँ मौजूद हैं जिनसे

१. देखिए—मांश कृत 'सायस ऑफ मेकेनिक्स', पृ० ४ किन्तु, मेरा ख्याल है मांश गलती से अन्तःसंचरण को विदोषीकृत औद्योगिक धीनियों के उद्भव का गौण परिणाम कहता है।

एक रूतपया पुनरावृत्त होना, हमारे व्यावहारिक प्रयोजनार्थ पर्याप्त विशुद्धतापूर्वक स्वीकार किया जा सकता है। दूसरी बात हमें यह मान लेनी पड़ती है कि जब तक हम घटनाक्रम में जानबूझ कर हस्तक्षेप करने से बाज आते रहते हैं तब तक वे घटनाएँ एक नियमित क्रमानुसार एक दूसरे का अनुवर्तन करती रहती हैं अथवा दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि प्रकृति अपने स्थिर नियम से इस प्रकार कभी विचलित नहीं होती कि जिससे हमारी गणना में कोई व्यवधान आ पड़े, तीसरी बात यह कि भौतिक जगत् की प्रत्येक घटना का निर्धारण, हमारे अपने उद्देश्यों की पूर्ति के साधनों का सफल जोड़ तोड़ लगाने के लिये आवश्यक सीमाओं के भीतर रहते हुए, पूर्ववर्तिनी घटनाओं द्वारा हुआ करता है। अतः अनुभवाधारित भौतिक विज्ञान की मूलभूत तीनों अभिधारणाओं, अर्थात् एकरूपता, सर्वव्यापिनी नियमानुवर्तिता तथा पूर्ववर्तिनी घटना द्वारा अनुवर्तिनी घटना की कारणानुसारी निर्धार्यता नामक तीनों निर्धारणाओं का मूल स्रोत भौतिक जगत् के सामलाल में साभिप्राय द्वारा प्रभावोत्पादनार्थ सामान्य नियम प्राप्त करने की हमारी अभिरुचि ही है।

अतः इन तीनों भौतिक अभिधारणाओं पर भौतिक विज्ञान की निर्भरता से उनकी अन्तिमेत्य सत्यता सिद्ध नहीं होती जैसाकि हमने विषद् रूप से पिछले अध्यायों में सिद्ध किया है : उससे तो केवल यही सिद्ध होता है जहाँ उन्हें संकिततया सत्य भी नहीं माना जा सकता वहाँ जिन सीमाओं तक उनकी असत्यता ज्ञेय परीक्षण द्वारा जाँची जा सकती है, उन सीमाओं के भीतर रहते हुए घटनाओं के संचालन के लिये नियम निर्धारित करने की हमारी विशिष्ट अभिलाषा पूरी नहीं की जा सकती। इसके विपरीत, जहाँ कहीं भी वह अभिलाषा सहीतौर पर पूरी हो सकती है वहाँ सभी व्यावहारिक प्रयोजनों के लिये ये अभिधारणायें सत्य की समतुल्य जरूर होंगी। अतः अगर हमें याद हो कि सारे ही भौतिक विज्ञान का चरम उद्देश्य कार्य सिद्धचर्थ उपर्युक्त प्रकार के व्यावहारिक नियमों का सफल सूत्रीकरण ही है, तो हम देख सकेंगे कि भौतिक विज्ञानों की भौतिक व्यवस्था के बारे में एक सख्त यात्रिक दृष्टिकोण अपनाना हमारी उन अभिरुचियों अथवा अभिलाषाओं के स्वरूप का एक तर्कसंगत परिणाम है, जो हमारे वैज्ञानिक वर्णनों पर छापी रहा करती है। जिस अनुपात में भौतिक विज्ञान की कोई शाखा विवाद रूप से भौतिक जगत् की इस कल्पना को कि वह अनुक्रम के नियमों द्वारा कठोरतापूर्वक निर्वाह्य अनुक्रमों का एक अन्तः सम्बद्ध यत्र-समुच्चय है, सफलतापूर्वक सिद्ध कर सकती है, ठीक उसी अनुपात में ही वह भौतिक विज्ञान की स्थापना के प्रयोजन को सिद्ध करने में भी समर्थ होगी। अतः भौतिक जगत् विषयक यात्रिक कल्पना को हम भौतिक विज्ञान को अधिकतम सामान्य अभिधारणा कह सकते हैं। पर एक बार फिर हमें याद रखने की सावधानी बरतनी होगी कि भौतिक विज्ञान की किसी अभिधारणा का किसी भी हालत

मे चरम सत्य होता जरूरी नहीं है। इस तरह की अभिव्यक्ति अन्ततोगत्वा भौतिक विज्ञान द्वारा पूर्णमात्र हित अथवा अभिलाषा के स्वरूप कथन के एक तरीके से बढ कर अन्य कुछ नहीं होती। और जैसाकि हम पर्याप्त रूप में देख चुके हैं, वह अभिलाषा या हित सगत विचार करने का विशुद्ध तर्कसगत हित नहीं होता अपितु वह अभिलाषा या हित प्रकृति के कार्य में सफल हस्तक्षेप करने की अभिलाषा या हित ही होता है।

५—लेकिन इसका यह मतलब बिल्कुल नहीं कि वे सब विज्ञान जो भौतिक जगत् की घटनाओं से किसी तरह का कोई काम लेते हैं; तथ्यरूपेण अपने उद्देश्यों के इस यात्रिक दृष्टिकोण का इतनी ही सफलतापूर्वक उपयोग कर सकते हैं। यह तो केवल गुणवाची यात्रिकी की विविध शाखाओं की ही बात है कि जहाँ भौतिक प्रकृति विषयक यात्रिकीय सिद्धांत की पूर्वोक्त अभिव्यक्तियों के प्रति पूर्ण और व्यवस्थित ससक्ति जैसी कुछ वस्तु हमें देखने को मिलती है। जैसा आदर्श हमें इस बात में देखने को मिलता है कि वैद्युत् और रासायनिक तथा शारीर शाखा विषयक प्रक्रियाओं के सब तथ्यों को अन्ततोगत्वा नियमित एकरूपताओं में इस प्रकार विघटनीय बना लिया जा सके कि उनके आधार पर हम घटनाक्रम की विश्वासपूर्वक गणना कर सकते हैं। और उसके बारे में पहले से ही सही भविष्यवाणी कर सकते हैं। वैसा आदर्श भौतिक, रासायनिक तथा विशेषतः जीव-शास्त्रीय विज्ञानों के विषय में अब तक अप्राप्त ही बना हुआ है। वह कभी पूर्णतः प्राप्त हो भी सके ऐसा कहने का हमें कोई अधिकार भी नहीं है।

इस प्रकार रसायनशास्त्र तक में विशुद्ध यात्रिकीय दृष्टिकोण का सफल उद्देश्य-करण इस तथ्य द्वारा प्रतिबद्ध कर दिया गया है कि रासायनिक संयोजन यौगिक में ऐसे नये गुण लगातार पैदा करता रहता है जिनका पूर्वोल्लेख, यौगिक के कारकों के गुण धर्म-विषयक ज्ञान द्वारा नहीं किया जा सकता अपितु उन गुणों का निश्चय तो वास्तविक-परीक्षण के बाद ही किया जा सकता है नि सन्देह यह सही है कि ज्यों-ज्यों हमारा रसायन शास्त्रीय ज्ञान बढ़ता जाता है त्यों त्यों हम सामान्यतः यह कह सकने में अधिक-धिक समर्थ होते जाते हैं कि दिये हुए तत्वों के संयोजन से किन किन गुण धर्मों की परिणति की आशा की जा सकती है किन्तु यह मान लेने का कोई तर्कसगत आधार नहीं है कि हम इस समय तक अपरोक्षित किसी यौगिक के सब गुण धर्मों की पेशीनगोर्ड कर सकने में कभी भी समर्थ हो सकेंगे। हर हालत में इस प्रकार का ज्ञान सामान्य उपयोग योग्य ही होगा। अमुक तत्वों को अमुक अनुपात से संयुक्त करने पर क्या परिणाम निकलेगा इसके बारे में हमारा पूर्व ज्ञान चाहे कितना भी ज्यादा क्यों न हो फिर भी किसी विशिष्ट मूल मामले में किसी संयोजन के सही परिणाम की एकान्त निश्चयपूर्वक पूर्व घोषणा कर सकना असंभव होगा।

इससे भी अधिक असंभव होगा जीवशास्त्र को प्रायोगिक यान्त्रिकी में विघटित करने के आदर्श की पूर्ति कर सकना। बात केवल इतनी ही नहीं कि कोई विषयपक्षित शरीर क्रिया विषयक प्रक्रिया नियमपूर्वक रसायन शास्त्रीय अथवा विद्युत शास्त्रीय ऐसे गुणात्मक पहलू प्रस्तुत करे जिन्हें मात्रात्मक परिवर्तन मात्र में विघटित करने का हमें कोई अधिकार नहीं है। जैसाकि हमारी विकासवादीय प्राक्कल्पना की शब्दावली से ही अच्छी तरह प्रकट है, उपर्युक्त कथन के अतिरिक्त जैव शास्त्रीय विकास के तथ्यों का और कुछ वर्णन कर सकता 'लैंगिक चयन' जैसे नामों के अन्तर्गत, वैयक्तिक पहलू का लगातार हवाला बीच में लाये बिना असंभव है। इस पहलू के रूप ज्ञानवान् जीवों की पसन्दगी या, नापसन्दगी आदते और लालसायें आदि होते हैं। यह चयनात्मक पहलू चूँकि स्वभाव से ही तत्सदृश रूप में अनेक अनभूतियों की प्रत्यक्ष प्रस्तुत्यर्थ पेश किये जाने के लिये अयोग्य होता है इसलिये भौतिक क्रम का अग मात्र तक वह नहीं होता।^१ मनोविज्ञान शास्त्र के मामले पर हम अगले खंड से सम्बन्ध विशिष्ट विमर्श के सिलसिले में और अच्छी तरह विचार कर सकेंगे। (विशेष रूप से देखिये खंड ९, अध्याय १)।

उपर्युक्त प्रकार के विचारों के कारण वर्णनात्मक भौतिक विज्ञान के तर्कसंगत स्वरूप के बारे में निम्नलिखित सामान्य दृष्टि अपनाना आवश्यक प्रतीत होता है। ऐसा एक मात्र विज्ञान जिसकी वर्णनात्मक अभिव्यक्तियों के तर्कसंगत निष्कर्ष तक पहुँचाया जा सकता है, विभिन्न शाखा सम्पन्न (स्थैतिकी, गतिकी आदि,) अमूर्त यान्त्रिकी ही है। इन अभिव्यक्तियों का अन्त तक अनुसरण कर सकने की यान्त्रिकीय विज्ञान की इस शक्ति का स्रोत उसका अमूर्त स्वरूप है। ठीक इस कारण कि चूँकि यान्त्रिकी वास्तविक भौतिक व्यवस्था के उन्हीं पहलुओं का ख्याल रखती है जो सामान्य सूत्रों द्वारा वर्णनीयता की भौतिक अभिव्यक्तियों के अनुकूल हैं इसी लिये वह एक विषुद्ध अमूर्त और प्राक्कल्पनात्मक विज्ञान बने रहने के लिये बाध्य है। चूँकि प्रत्येक वास्तविक प्रक्रिया में गुणात्मकतया नवीन का प्राकट्य अन्तर्ग्रस्त रहता है और चूँकि सभी मूर्त गुण तत्त्वतः अनन्य होते हैं इसलिये कोई भी वास्तविक प्रक्रिया केवल यान्त्रिक नहीं हो सकती।

इस प्रकार-भौतिक जगत् विषयक कल्पना करने का एक मात्र तरीका जो वर्णनात्मक विज्ञान की दृढ़ अभिव्यक्तियों से तर्कानुकूल रूप में संगत है यही है। सारे ही प्राकृतिक परिवर्तनों को समीकरणों में विघटन योग्य मानता है और इस विचार का व्यवस्थागत अनुगमन करनेवाला विज्ञान यदि कोई हो तो वह अमूर्त यान्त्रिकीय विज्ञान है।^१ परिणामतः केवल उस सीमा तक ही जहाँ तक कि सारे भौतिक विज्ञान

१. अर्थात् प्रकृति विषयक यान्त्रिक दृष्टिकोण को यदि पूर्णतः आत्मसंगत बने रहना है तो उसका विशुद्ध यान्त्रिकतापरक होना आवश्यक है।

को अमूर्त यान्त्रिक विज्ञान में विधटित किया जा सकता है, हम सर्व-सामान्य सूत्रों द्वारा घटना-क्रम विषयक प्रागुक्ति तथा गणना कर सकने के अपनी वैज्ञानिक संरचनाओं के चरम प्रयोजन की सिद्धि कर सकते हैं। वैज्ञानिक वर्णन के तार्किक स्वरूप पर विचार करने से सर्वप्रथम प्राप्त यह निष्कर्ष, हमारे वैज्ञानिक सिद्धान्तों के परिणामों की क्रियात्मक अनुभूतियों द्वारा पूरी तरह प्रमाणित हो चुका है। ठीक इसी कारण चूँकि हम सारी रासायनिक तथा जैव-विज्ञानात्मक प्रक्रियाओं को अन्तिमेत्यतया, किन्हीं एक रूप-गुण-संपन्न पदार्थ के केवल मात्रात्मक परिवर्तनों में विधटित नहीं कर सकते इसी लिए हम पूर्ण विश्वास के साथ किसी मूर्त रासायनिक परीक्षण के सही नतीजे के बारे में ही पेशीनगोई अथवा प्रागुक्ति नहीं कर सकते। तो किसी जीवित जैवरचना के सही व्यवहार के विषय में तो और भी ऐसा कर सकना हमारे लिए असंभव है।

अतः इससे दो महत्वपूर्ण परिणाम निकलते हैं। (१) एक तो यह कि हमें रासायनिक और जीव-विज्ञान विषयक घटना-प्रपञ्चों को ऐसा समझ लेने का कि मानों वे यान्त्रिकी के हमारे परिचित सबबों के अधिक उलझे उदाहरण मात्र हों, वस्तुतः व्यावहारिक औचित्य प्राप्त हो जाता है। क्योंकि यद्यपि वे विशुद्धतः यान्त्रिक वास्तव में नहीं होते तो भी सिद्धान्त रूप से गण्य इस सीमा तक अवश्य होते हैं कि हम बिना कोई ज्यादा गलती किये उनका सही माप कर सकते हैं।

(२) साथ ही साथ रसायन विज्ञान तथा जीव-विज्ञान में गुणात्मक और उद्देग्य वादात्मक पदार्थों के उपयोग का पर्याप्त औचित्य-निर्धारण भी हो जाता है। क्योंकि वे हित रसायनशास्त्रीय तथा प्राणिशास्त्रीय ज्ञान जिनका साधक है, प्राकृतिक गति क्रम सम्बन्धी हमारे हस्तक्षेप के व्यावहारिक नियमों तक ही सीमित नहीं है। इस मूलभूत वैज्ञानिक हित के अतिरिक्त, जिसे उसकी विषय वस्तु के यान्त्रिक उपयोग द्वारा ही सन्तुष्ट किया जा सकता है सौन्दर्यानुभूति नामक दूसरा हित है गुणात्मक नजार्ती-अनुसार प्रक्रियाओं के श्रृंखल समूहीकरण विषयक और तीसरा इतिहासात्मक हित जिसके बश होकर हम मानव के सामाजिक अस्तित्व को अपेक्षाकृत स्थायी रूप की स्थापना तक पहुँचा देने वाले आनुक्रमिक रूपान्तरणों की खोज किया करते हैं। रसायन-शास्त्रीय तथा प्राणिशास्त्रीय विज्ञानों के लिए जिन नीमा तक ऐसे गुणात्मक पृथक्करण अथवा विशेषण की तथा तत्परिणामी पदार्थिक उपयोग की आवश्यकता हुआ परती है, जो दोनों अयान्त्रिक होते हैं, उस नीमा तक वे सौन्दर्यानुभूतिक और इतिहास-विषयक हितों का ही न कि प्राकृतिक दृश्य-प्रपञ्च नियन्त्रण विषयक प्रारम्भिक वैज्ञानिक हितों का उन दोनों की विशद् विस्तृति द्वारा नाशन होता है।

अतः प्रायोगिक यान्त्रिकी की शाखाओं में परिवर्तन होने की अपनी नगननाओं के अतिरिक्त भी, रसायन तथा प्राणिशास्त्र जहाँ तत्वनः वर्णनात्मक विज्ञान हैं वहाँ

उस सीमा तक जहाँ तक कि वे गुणात्मक तथा उद्देश्यवादात्मक पदार्थों का उपयोग करते हैं, उनके द्वारा सिद्ध होने वाला कार्य सौन्दर्यानुभूतिक तथा इतिहासात्मक वर्णन का काम होता है न कि सही तौर पर वैज्ञानिक वर्णन का। और चूँकि सौन्दर्यानुभूतिक तथा इतिहासपरक वर्णना के उद्देश्य वैज्ञानिक वर्णना के उद्देश्य से भिन्न होते हैं अतः वैज्ञानिक वर्णना के लक्ष्य हित-साधन के विशिष्ट स्वरूप द्वारा उस पर आरोपित, अभिधारणाओं के प्रतिपालन की आवश्यकता उन दोनों प्रकार की वर्णनाओं के लिए भी आवश्यक नहीं होती। इस प्रकार हम देख सकते हैं कि बराकी प्रायोगिक यान्त्रिकी से अधिक और कुछ माने जाने के रसायन विज्ञान तथा प्राणि-विज्ञान के अधिकार को क्योंकि काण्ट के गहरी तौर पर सत्य इस दावे के अनुकूल बनाया जा सकता है, कि ज्ञान की प्रत्येक शाखा में-विज्ञान की ठीक उतनी ही मात्रा रहती है जितनी कि गणित की। आगामी खंड की-विशिष्ट समस्याओं के सवध में जब हम विशद् विवेचन करने लगेंगे तब उस अध्ययन के सिलसिले में उस विधि के और भी अधिक ध्यानाकर्षक उदाहरण देखने को मिलेंगे जिसके अनुसार सकीर्णतया 'वैज्ञानिक' हित ज्ञान की उस शाखा की क्रिया-विधि के निर्धारण में, जिसे उस शाखा के व्यवस्थित रूप के कारण, 'विज्ञान' शब्द के विस्तृततर-स्वीकृतायों में विज्ञान कहना ही आवश्यक है, विशिष्टरूपेण गौण भूमिका शायद अदा कर सके।^१

६—यतः पूर्ण और सर्वांगीण ज्ञान ही अन्ततोगत्वा एक पूर्णतया आत्म-निर्भर

१. सक्षेप में रसायनशास्त्र और प्राणिशास्त्र के संबंध में इतना ही कहा जा सकता है कि जहाँ रसायनशास्त्रीय तथा प्राणिशास्त्रीय तथ्य कभी भी यान्त्रिकीय मात्र नहीं होते वहाँ रसायन शास्त्रीय तथा प्राणिशास्त्रीय विज्ञानों का उस सीमा तक जहाँ तक कि वे गणना और सामान्य नियमों के सूत्रीकरण जैसे एकदम वैज्ञानिक हितों का साधन करते हैं, सदा यान्त्रिकीय ही होना आवश्यक है। तथ्य स्वयं केवल इस विशिष्ट प्रयोजनार्थ उसी सीमा तक प्रयोज्य होते हैं जहाँ तक कि, ज्ञेय अशुद्धि के बिना उन्हें ऐसा समझा जा सके मानों वे सार्वभौम यान्त्रिकता की अभिधारणाओं के अनुपालक ही। मनोवैज्ञानिक तथ्यों के अधिक फठिन और विशिष्ट मामले पर अलग से विचार करने की बात में अगले खंड के लिए सुरक्षित रखता हूँ। (आगामी सड ४, अध्याय १)

यान्त्रिकी विषयक अभिधारणा की तार्किक अर्हता संबंधी इस अभिमत के लिए, जो सिद्धान्ततः मेरे मन से मिलता-जुलता प्रतीत होता है, मैं अपने पाठकों को श्री डब्लू० आर० वी० गिडसन लिखित 'पर्सनल आइडियलिज्म' नामक पुस्तक के पृ० १४४ पर छपी रोचक तर्कना का हवाला देता हूँ।

और आत्म-व्याख्येय व्यवस्था हो सकता है इसलिए हमें यह जान लेने की आशा रखना आवश्यक है कि भौतिक जगत् की यान्त्रिकीय व्याख्यायें प्रयोग में आने वाली कल्पनाएँ हमें उसी क्षण व्याघात दोष की ओर ले जा सकती हैं ज्योंही कि हम उन कल्पनाओं को समग्रसत् अथवा वास्तविकता के मूर्त स्वरूप के पूर्ण विवरण रूप में ग्रहण करने का प्रयास प्रारम्भ करते हैं। यह बात दो प्रकार से विशेषतः प्रकट होती है। एक ओर तो यान्त्रिकी-विषयक पदार्थों का समस्त वास्तविकता में विनियोग हमें अनिवार्यतः अनिश्चित प्रति-नामिता की ओर ले जाता है। दूसरी ओर अस्तित्व के न्यूनतर भाग में उनका बंध विनियोग होने पर वे सब प्रामाण्यतया आपेक्षिक पायी जाती हैं, अर्थात् वे सदा ही किसी ऐसे अनेक पक्षीय तथ्य का एक पहलू प्रतीत होती हैं, जो इन अन्य पहलुओं के बिना निरर्थक होगा। इन दोनों बिन्दुओं पर विवरणात्मक विचार करना हमारे लिए उचित होगा।

भौतिक व्यवस्था के मामले में यान्त्रिकीय अभिमत का सफल विनियोग करने के लिए हमें उस व्यवस्था को गुणात्मकतया एकरूप तथा सम्बद्ध भागों के समग्र के परिवर्तनशील स्वरूपों से बना हुआ मानना पड़ेगा। इस दृष्टि बिन्दु से किसी प्रकार के भी विचलन के माने होंगे ऐसे विभेदों की मान्यता जिन्हें केवल मात्रात्मक ही नहीं माना जा सकता अर्थात् गणना और प्रागुक्ति के विषय मात्र, और इस प्रकार हमें अपनी विश्व-विषयक व्याख्या में अयान्त्रिकीय कारक का अध्याहार करने के लिए बाध्य हो जाना पड़ेगा। यान्त्रिकीय अभिमत के पूर्ण क्रियान्वयन में, इस प्रकार, विश्व की ऐसी संकल्पना अभिग्रस्त हो जाती है, जो एक अवकाश विस्तरित और कालाक्रान्त व्यवस्था रूप है और आकाशीय तथा कालीय परिवर्तन योग्य होते हुए भी अपने परिवर्तनों में आमूलान्त मात्रात्मक अभिज्ञान व्यक्त करती रहती है। भौतिक विज्ञान की क्रिया-त्मक संरचनाओं में इस मात्रात्मक अभिज्ञान का प्रतिनिधित्व मुख्यतः सन्मात्रीय अविनाशिता तथा ऊर्जा अविनाशिता के सिद्धान्त किया करते हैं। अपने सामान्य रूपों में ये दोनों ही अवर सिद्धान्त इस प्रकार न तो ज्ञानात्मक स्वयं सिद्ध ही हैं न सत्याप्य अनुभवाधारित तथ्य अपितु वे यान्त्रिकी विषयक सामान्य अभिधारणा के अंश मात्र ही हैं। ऐसा कोई भी अन्तर्मेतथ्य तर्कशास्त्रीय सिद्धान्त नहीं है जिसके आधार पर उन विशिष्ट मात्राओं को जिन्हें हम सन्मात्रा और ऊर्जा कहते हैं वृद्धि अथवा ह्रास के अयोग्य मानने के लिए बाध्य हो, ना ही हमारे पास ऐसे कोई परीक्षाणात्मक साधन ही हैं जिनके द्वारा हम सिद्ध कर सकें कि वे मात्राएँ सन्निकट अचर से भी कहीं और अधिक अचर हैं।^१

१. तुलना कीजिए ब्रेडले लिखित 'अपीयरेन्स एण्ड रियालिटी', अध्याय २३, नोट, २, पृष्ठ ३३। (प्रथम संस्करण), लोत्से लिखित 'मेटाफिजिक्स', खंड २, अध्याय ७,

किन्तु घटनाओं की क्रम-गणना करने में सफलता प्राप्त करने की एक आवश्यक शर्त यह है कि मात्रात्मक अभिज्ञान ऐसा जरूर न होना चाहिए जो भौतिक परिवर्तन की विविध प्रक्रियाओं के बीच अप्रभावित बना रहे और मौजूदा हालात में यान्त्रिकीय संरचना विषयक इस प्रागनुभवात्मक अभिव्यक्ति की निश्चित अभिव्यक्ति हम मुख्यतः अचरता के दो सन्मात्रा और ऊर्जा जैसे दो मात्रात्मक विशिष्ट रूपों द्वारा कर सकने में ही समर्थ प्रतीत होते हैं।

अब आइये हम अवकाशीय तथा कालीय दिनिर्देश और स्थिति को ले। इनके बारे में हम पहले ही देख चुके हैं कि वे दोनों ही सदा सापेक्षी होते हैं क्योंकि स्थिति और दिशा का परिलक्षण सदर्भिय मानक रूप में स्वेच्छतया चयित अन्य दिनिर्देशों और स्थितियों के अनुसार ही किया जा सकता है और यदि उन्हें चरमसत् अथवा वास्तविकता मान लिया जाता है तब उनमें अनिश्चित प्रतिगामिता अन्तर्ग्रस्त हो जाती है। अब इतना ही सिद्ध करना शेष रह जाता है कि यांत्रिक योजना की सन्मात्रा और ऊर्जा जैसी, अन्य मौलिक कल्पनाओं के विषय में भी यह बात सही है। दोनों को पृथक् पृथक् लेकर आइए पहले हम सन्मात्रा विषयक अभिमत पर विचार करें। किसी द्रव्यात्मक व्यवस्था की सन्मात्रा को चालू गब्दों में उस व्यवस्था के 'द्रव्य की मात्रा' कहा जाता है। किन्तु तर्कशास्त्रीय विश्लेषणार्थ उसके लिए इससे अधिक विशुद्ध परिभाषा आवश्यक है। और इस तरह की परिभाषा निम्नलिखित तरीके से की जा सकती है। किसी पिण्ड की अचरता का क्या मतलब है यह समझाने के लिए कम से कम तीन विभिन्न 'पिण्डों' के, जिन्हें हम अ व स की संज्ञा दे सकते हैं। पारस्परिक सम्बन्धों पर विचार करना आवश्यक होता है। यह देखा गया कि एक दिए हुए फासले पर 'अ' की उपस्थिति, 'स' को 'म' मात्रिक त्वरण प्राप्त होता है और 'व' की उपस्थिति में 'न' मात्रिक दूसरा त्वरण उसे प्राप्त होता है ऐसी दशा में 'अ' की सन्मात्रा का 'व' की सन्मात्रा के साथ अनुपात 'म'/'न' का रहता है और यही उन त्वरणों का अनुपात है जो वे दोनों 'स' में उत्पन्न करते हैं। यह अनुपात अचर होगा भले ही 'स' के लिए कोई भी पिण्ड क्यों न हम चुन लें। अतः यदि स्वेच्छतया हम 'व' को ही सन्मात्रा के मापार्थ इकाई के रूप में मान लें तो उपर्युक्त परीक्षण द्वारा निर्धारित 'अ' की सन्मात्रा सख्या 'म' द्वारा प्रकट होगी। सन्मात्रा के अविनाशित्व सिद्धान्त का अभिप्राय इस अभिमत में निहित है कि उपर्युक्त अनुपात

पृ० २०१, २१० (अंग्रेजी अनुवाद खं० २, पृ० ८९ एकएक; वाई लिखित 'नेचुरलिज्म एण्ड एग्नॉस्टिसिज्म', भाग १, पृ० ८४-९१ (कंजर्वेशन ऑफ मॉश), १७०-१८१। (कंजर्वेशन आफ एनर्जी)।

म/न कालात्यय के कारण बदलता नहीं ।^१ अर्थात् किसी भी पिण्ड-द्वय द्वारा किसी तीसरे पिण्ड में उत्पादित त्वरणों के साध्य का अनुपात अचर होता है और स्वयं इस तृतीय पिण्ड से स्वतंत्र भी । इस साध्य अथवा तर्कवाक्य का किसी विविष्ट पिण्ड-द्वितय के सर्वध में सन्निकटतया सत्यापन प्रत्यक्ष परीक्षण द्वारा किया जा सकता है किन्तु जब सार्वभौमरूपेण उसे सत्य बताया जाने लगता है तब वह यान्त्रिकी की सामान्य अभिव्यक्ति का ही अंग बन जाता है ।

सन्मात्रा अर्थ की उपर्युक्त व्याख्या से स्पष्ट हो गया होगा कि (१) सन्मात्रा एक सापेक्ष संख्या है । वह किसी ऐसे अचर अनुपात का द्योतक होती है जिसके पूर्ण परिलक्षणार्थ तीन पृथक् पदों की आवश्यकता होती है, अतः समग्र भौतिक व्यवस्था अथवा 'विश्व' में सन्मात्रा के अव्याहरण के कोई माने न होंगे । विश्व समग्रतः तभी सन्मात्रात्मक हो सकता था जब कोई पिण्ड ऐसा उसके बाहर मौजूद होता जो उसके साथ ऐसी अन्तः-क्रिया कर सकने में समर्थ होता जिससे हम उक्त पिण्ड की समुपस्थिति में समग्र 'भौतिक विश्व' तथा स्वेच्छतया चयित सन्मात्रात्मक इकाई के आपेक्षिक त्वरणों की तुलना कर सकते । किन्तु हमारी कल्पना के 'विश्व' में सारा ही भौतिक अस्तित्व समाया रहता है अतः उससे बाह्य अन्य उपर्युक्त प्रकार का कोई पिण्ड नहीं है । और इसी लिए बिना बदतो-व्याघात दोष के हम यह नहीं कह सकते कि समग्र अस्तित्व में सन्मात्रात्मक गुण वर्तमान होता है न किसी पुष्टतर आधार पर यह ही कह सकते हैं कि उसकी सन्मात्रा अचर होती है । सन्मात्रा की अविनाशिता का सिद्धान्त विश्व के छोटे मोटे भागों पर ही वृद्धिगम्यतया आयत्त हो सकता है ।

(२) यह बात भी स्पष्ट है कि किसी पिण्ड की सन्मात्रा, हमारी यान्त्रिकीय संरचनाओं में अविवर्णित बहुतेरे पहलुओं से मुक्त विश्व का केवल एक पहलू होती है । ऐसे पिण्डों के जिनके त्वरणों में इस प्रकार अचर अनुपात वस्तुतः प्रदर्शित हुआ करता है, इस अचर अनुपात से अतिरिक्त अन्य बहुत से गुण वर्म और भी हुआ करते हैं । वस्तु-

१. सन्मात्रा नामक पद के अर्थ का स्थिरीकरण मात्र ही हमें अभीष्ट हो और उसे हम अचर सन्मात्रा की कल्पना के बिना ही स्थिर करना चाहते हों तो केवल अब दो पिण्डों को ही लेकर विचार कर सकते हैं
- व की संमात्रा व की उपस्थिति में अ का त्वरण
तब अ की संमात्रा अ की उपस्थिति में व का त्वरण
- देखिए—मॉश कृत 'सायंस ऑफ मेकेनिक्स', पृष्ठ २१६ एकएक; तथा पीपर्सन लिखित 'ग्रामर ऑफ सायंस', पृष्ठ ३०२ (द्वितीय संस्करण) जिस पर उपर्युक्त विवरण आधारित है ।

तथ्यतः उनमें परस्पर तथा अन्य वस्तुओं से भी ऐसी गुणात्मक विभिन्नताएँ होती हैं जिनका हम अपने यान्त्रिकीय उपयोग में कोई ख्याल इसलिए नहीं रखा करते क्योंकि उनसे उस विशिष्ट गुणलक्षण में जिसमें गणना हेतु हमारी विशेष अभिरुचि हुआ करती है, कोई अन्तर नहीं पड़ता। यान्त्रिकीय क्रियाकलाप में एकदम खुले और स्पष्टतम अपाकर्षणों द्वारा ही हम पिंडों का इस प्रकार उपयोग किया करते हैं मानों वे सन्मात्रा मात्र हो अन्य कुछ नहीं। अतः प्रकृति की यान्त्रिकीपरक व्याख्या जिन तथ्यों को अपने लेखे-जोखे में शामिल करती है जहाँ तक कि उसके द्वारा क्रियमाण पिण्डों के सन्मात्राओं में विघटन का प्रश्न है वहाँ तक, वे तथ्य ऐसी पूर्णतर वास्तविकता का एक पहलू मात्र होते हैं जिसे हम समग्र का समकक्ष केवल व्याहारिकतावश ही इसलिए मानते हैं कि उसका लक्ष्य उसे अनुभव के आधार पर समकक्ष मानने से ही सिद्ध होता पाया जाता है।

ठीक यही बात ऊर्जा विषयक पूरक धारणा के विषय में भी सही है। प्रतिरोध के विरुद्ध किसी पिण्ड की क्षमता अथवा उसकी स्थितिज ऊर्जा को परीक्षण द्वारा प्राप्त माप उसके वेग के वर्गार्ध को उसकी सन्मात्रा द्वारा गुणा करने से प्राप्त होता है। परीक्षण से यह भी पता लगता है कि जहाँ तक हम माप सकते हैं वहाँ तक ही किसी ऐसी पादाधिक व्यवस्था की, जिसपर कोई बाहरी प्रभाव नहीं है ऊर्जा अचर रहा करती है। यह अचरता निरपेक्ष है यह बात एक बार फिर प्रत्यक्ष अनुभवाश्रित प्रामाण्य की अपेक्षा नहीं करती अपितु वह इस अभिधारणा का ही अश्व सिद्ध होती है कि भौतिक व्यवस्था यान्त्रिकीय दृष्टिकोण से व्याख्येय है। सन्मात्रा विषयक धारणा के बारे में पहले जो कुछ कहा जा चुका है उससे अब इतना तो हमें तुरन्त ही मालूम हो सकता है कि भौतिक जगत् अथवा 'विश्व' को समग्रतः स्थितिज ऊर्जा-मय चाहे वह ऊर्जा अचर हो अथवा अन्य प्रकार की, कहना बुद्धिमानी न होगी। जिसे सन्मात्रावान् नहीं कहा जा सकता उसमें सन्मात्रात्मक शब्दावली द्वारा व्याख्येय गुण धर्म भी नहीं हो सकता। निश्चय ही यही निष्कर्ष सीधे ऊर्जा की इस परिभाषा से ही निकाल सकते थे कि प्रतिरोध की पराभूति के लिए किए जाने वाले कार्य की क्षमता ही ऊर्जा कहलाती है। चूँकि 'विश्व' से बाह्य कोई चीज है ही नहीं इसलिए उसके द्वारा पराभूत होने योग्य सभाव्य प्रतिरोध का कोई स्रोत भी नहीं हो सकता और इसीलिए यह भी नहीं सोचा जा सकता कि विश्व 'काम' करता है अतः पुनः एक बार कह सकते हैं कि भाग अथवा अग्रूप में ही ग्रहीत भौतिक जगत् के अंशों में ही ऊर्जा का आरोप किया जा सकता है।

(३) एक बार फिर यह बात कि हम किसी विशुद्धतः यान्त्रिकीय सरचना द्वारा अधिकृत अन्यतम पक्ष-समग्र में से अपाकर्षण द्वारा एकाकीकृत उसके केवल एक ही पक्ष पर विचार कर रहे हैं सन्मात्रा के मामले की अपेक्षा ऊर्जा के विषय में और भी अधिक

स्पष्ट दीखती है। क्योंकि (अ) किसी वास्तविक पिण्ड की कार्यक्षमता सदा वास्तविक गति के 'गतिज' रूप में नहीं रहती। गतिज ऊर्जा के विविध रूप हुआ करते हैं जैसे किसी उपरिष्ठ पिण्ड की 'स्थान' विषयक ऊर्जा तथा अपने आसपास के तापमाप की अपेक्षा अधिक तापमापवान् पिण्ड का ताप जिन्हे यांत्रिकीय विज्ञान गतिज ऊर्जा का समकक्ष इसलिए मानता है क्योंकि सैद्धांतिकतया उन्हें 'गतिज' ऊर्जा में परिवर्तित किया जा सकता है। और अगतिज प्रकार की ऊर्जाओं के ये रूप वास्तविक गति सन्निधिनी ऊर्जा से तथा पारस्परिक ऊर्जा दोनों ही से गुणात्मकतया पृथक् होते हैं। यह तो अपाकर्षण ही है जिसके आधार पर हम उन्हें तादात्म्यरूप मानते हैं क्योंकि किन्हीं विशिष्ट प्रयोजनों के लिए वे समकक्ष हुआ करती है। हो सकता है कि इन गुणात्मक पार्थक्यों के कारण हमारे अपने विशिष्ट प्रयोजन में कोई अन्तर न आवे किन्तु फिर भी वे वहाँ मौजूद तो रहती ही है।

इसके अतिरिक्त यांत्रिकीय योजना स्वयं भी हमें यह समझा सकने के लिए एकदम अपर्याप्त है कि ऊर्जा के विभिन्न रूप एक दूसरे की स्थानापत्ति कैसे किया करते हैं। जैसाकि प्रोफेसर बार्ड ने बड़ी अच्छी तरह कहा है कि ऊर्जा-अविनाशित्व विषयक अभिमत इससे अधिक और कोई दावा नहीं करता कि ऊर्जा के सभी विनियमों में कुछ न कुछ मात्रात्मक अभिज्ञान बना ही रहता है। किन्तु ये विनियम कब और किस दिशा में होंगे यह बात कह सकने की क्षमता उपयुक्त सिद्धान्त हमें नहीं देता। उदाहरणतः यदि मुझे किसी ऐसे शिलाखण्ड की सन्मात्रा ज्ञात हो जो किसी छत पर रखा हो और साथ ही यदि मुझे धरातल से छत तक की ऊँचाई तथा उस विशिष्ट स्थान पर गुरुत्व द्वारा उत्पादित त्वरणों का भी ज्ञान मुझे हो तो मैं उस शिलाखण्ड की 'स्थितिज ऊर्जा' का निर्धारण कर सकता हूँ। लेकिन इन उपयुक्त दत्तों के आधार पर मुझे यह कुछ भी ज्ञात नहीं हो पाता कि यह स्थितिज ऊर्जा सदा ही क्या अपने विभवीय रूप में ही रहेगी अथवा यह पत्थर कभी हट सकेगा और उसकी ऊर्जा गतिज रूप में भी परिवर्तित हो सकेगी? और यदि ऐसा हो सकेगा तो कब। इस प्रकार प्रकृति की यांत्रिकीय व्याख्याविषयक सिद्धान्त शिलाखण्ड के पतन जैसे सीधे सादे मामले में मूर्त घटनाक्रम का वर्णन करने जैसे सीधे सादे मामलों तक के लिए पर्याप्त सिद्ध नहीं होते। यदि शिलाखण्ड गिरता है तो यांत्रिकीय अभिधारणा की सहायता से मैं उस प्रक्रिया के एक पक्ष का वर्णन कर सकता हूँ, जो नामत उत्क्रान्त होने वाली गतिज ऊर्जा की मात्रा कहलाती है। इसके अतिरिक्त अगर कुछ पहले वाली शर्तें पूरी हो सकीं, जैसे कि अगर वह आधार जिसपर पत्थर रखा है टूट जाता है और पत्थर का पतन पहले से रोका नहीं जाता तो यांत्रिकीय अभिधारणा के बल पर मैं निष्कर्ष निकाल सकता हूँ कि पत्थर गतिज ऊर्जा की ठीक इतनी मात्रा से गिरेगा और जमीन तक पहुँचेगा। लेकिन जब तक मैं

यान्त्रिकीय योजना की सीमाओं के भीतर रहूँगा तब तक उन वस्तुओं को जिनका पूर्ण निर्धारण स्वयं यान्त्रिकीय योजना के बस की बात नहीं, दिये गये दत्तों को प्राक्कल्पना मान कर चलने से मैं बच नहीं सकता ।

इन सब बातों से पता चलता है कि स्वयं यान्त्रिकीय योजना के स्वरूप मात्र से ही हमारा पहलेवाला यह निष्कर्ष कि प्रकृति के गतिक्रम में हस्तक्षेप कर सकने के सफल नियम निर्धारणार्थ पर्याप्त यथार्थतापूर्वक गणना कर सकने की हमारी व्यावहारिक आवश्यकता के कारण उद्भूत अभिधारण ही की वह एक विवृत्तिमय व्याख्या मात्र है किन्तु बिना किसी व्याघात के तार्किकल्लेख वह किसी मूर्त प्राकृतिक प्रक्रिया विषयक वास्तविक सत्य के रूप में मान्य होने के अयोग्य है । वैज्ञानिक यान्त्रिकता की मौलिक चारणाओं की परीक्षा से प्राप्त आन्तरिक साध्य से अन्य आवारों पर उरीकृत इस अभिमत की कि वह समग्र भौतिक जगत् किसी इस तरह की चरमतर सत्ता या वास्तविकता का आभास मात्र है जो हमारे अपने ज्ञानवान् और सप्रयोजन जीवन की ही सदृश है । पुष्टि करता है । साथ ही यान्त्रिकता की हमारी इस परीक्षा से सत्ता या वास्तविकता तथा आभास के बीच की प्रायः भ्रान्तिपूर्ण प्रतिस्थापना पर भी कुछ उपयोगी प्रकाश पड़ सकता है । यान्त्रिक विज्ञान की दृष्टि से हम भौतिक जगत् को 'आभास' इसलिए नहीं कहते कि हम उसे तद्रूपेण भ्रान्ति अथवा माया मानते हैं, ना ही इसलिए कि वह किसी सत्य सत्ता या वास्तविकता की अभिव्यक्ति नहीं है अपितु इसलिए कि वह वास्तविकता या सत्ता के उन्हीं विशिष्ट पक्षों पर ध्यान देता है जो किन्हीं विशिष्ट प्रयोजनों के लिए महत्वपूर्ण और सार्थक होते हैं । हमें जो कुछ भौतिक जगद्रूप भासता है, नि सन्देह वह एक सत्य सत्ता है और वह तथ्यरूपेण, तद्रूपेण वर्तमान एकमात्र सत्ता का ही एक पूर्ण सांख्यिक भाग है, किन्तु वह हमारे सामने इस विशिष्ट रूप में और इन विशिष्ट प्रतिबन्धों के भीतर इसलिए प्रतिभासित होता है क्योंकि हमने वर्णनात्मक विज्ञान की अपनी प्रारम्भिक अभिधारणाओं के मनमाने चुनाव द्वारा मूर्ततथ्यों विषयक प्रत्येक अन्य पहलू को अपने विचार-क्षेत्र के बाहर ही रहने दिया है । अपनी इन दुनिया के विषय में अपने भौतिक विज्ञान के अन्तर्गत हम जो ज्ञान-ज्ञान नवाल् पूछा करते हैं उनकी प्रकल सूरत ही बनाती है कि हमने उन प्रत्याशित उत्तरों की नामान्य रूपरेखा पहले ही से निर्धारित किये बैठे हैं ।

उदाहरण के लिए, दृढतया वैज्ञानिक अनुसन्धान में सारी दुनिया में सर्वत्र यान्त्रिकीय निर्धारण ही देखने को मिलता है, प्रयोजनात्मक स्वतः प्रवृत्ति के दर्शन नहीं होते । ऐसा इसी लिए होता है चूँकि वह अनुसन्धान पहले ही में यह निश्चय किये बैठा होता है कि वह केवल 'यान्त्रिकीय व्याख्या' को अपने प्रश्नों के उत्तर में ही स्वीकार करेगा और किसी को नहीं । अपने यान्त्रिकीय विज्ञान में गुरु में आखीर तक इस प्रकार के

स्वतः आरोपित तार्किक प्रतिबन्धों की मौजूदगी को जहाँ तक हम न भुलायेगे वहाँ तक उनका अस्तित्व हमें न तो किसी मायाजाल की ओर ले जा सकेगा न किसी बोखे में फँसा पायेगा। हमारी यान्त्रिकीय अभिधारणाओं की सफलता सिद्ध करती है कि उनकी तर्कशास्त्रीय विनियोजनीयता की परिधि के भीतर विश्व का गतिक्रम उन अभिधारणाओं का वास्तव में ही अनुपालन करता है और इस विनियोजन से हुए प्राप्त परिणाम, अहाँ तक बूता है, वहाँ तक, असली सत्य होते हैं, यान्त्रिकीय विज्ञान के सत्य तब ही विपर्यस्त होकर यान्त्रिकीय दर्शनशास्त्र की भ्रान्तियों और असत्यताओं का रूप धारण कर लेते हैं जब हम यान्त्रिकीय अभिधारणाओं के तर्कशास्त्रीय विनियोजन के लिए निर्धारित उन मर्यादाओं को जो उन अभिधारणाओं द्वारा साध्य हितों के विशिष्ट स्वरूप के कारण उन पर आयत्त होती है, भूल जाते हैं और उन्हें समग्र अस्तित्व तथा सकल ज्ञान की तर्कानुसार अपरिहार्य शर्तें मान कर चलने लगते हैं।

अधिक परामर्शार्थ देखिए — एफ० एच० ब्रेडले लिखित 'अपीयरेन्स एण्ड रियालिटी', अध्याय २ (फिनोमिनलिज्म), २२ (नेचर), एच० लोत्से लिखित 'मेटा-फिजिक', पुस्तक २, अध्याय ७, ८, ई० मॉश लिखित 'सायस आफ मेकेनिक्स', अध्याय २, सेक्० ५, पृ० २१६ एफएफ; के० पीयर्सन लिखित 'ग्रामर आफ सायस', अध्याय ७, ८, एच० पोयकारे की पुस्तक 'ला सायस एट ला 'होयपोथीज' के पार्ट्स ३ व ४, अध्याय ६-१०; जे० वी० स्टैलो लिखित 'कासेप्स एण्ड थियरीज आफ मार्बन फिजिक्स', अध्याय २-६, १०-१२, जे० वार्ड कृत 'नेचरलिज्म एण्ड एग्नॉस्टिसिज्म', खंड १, लेक्चर २-६।

चतुर्थ खण्ड

तर्कना-परक मनोविज्ञान : जीवनविषयक
अर्थ-निर्णाय

अध्याय १

मनःशास्त्रीय विज्ञान का तर्कनापरक स्वरूप

१—वे सब विविध विज्ञान मानवजीवन के अर्थ निर्णय का काम करते हैं। मनोविज्ञान के मौलिक पदार्थों का उपयोग किया करते हैं। इसलिए हमारा पूछना आवश्यक है कि मनोविज्ञान की कल्पनाएँ वास्तविक अनुभूति से किस प्रकार सम्बद्ध होती हैं। २—मनोविज्ञान अमूर्त वर्णनात्मक सूत्रों का एक समूह है। वह वास्तविक जीवन की व्यष्ट प्रक्रियाओं का प्रत्यक्ष प्रतिलेख नहीं है। वह भौतिक जगत् की पहले वाली सरचना के अस्तित्व को पहले से ही मान कर चलता है। ३—‘मानसिक स्थितियों के अनुवर्तन’ अथवा ‘प्रतिभूतियों के अनुवर्तन’ के रूप में चैतन्य जीवन की मनो-वैज्ञानिक परिकल्पना वास्तविक अनुभूति का ऐसा रूपान्तरण है जिसका जोड़ तोड़ अन्य व्यक्तियों की अनुभूतियों का लेखा बैठाने के लिए लगाया गया है और जिसे विस्तृत करके मेरी अपनी अनुभूति में रूपान्तरित कर दिया गया है। यह रूपान्तरण ‘अन्तर्निवेश’ विषयक प्राक्कल्पना द्वारा किया जाता है। ४, ५—तथ्यों के मनोवैज्ञानिक रूपान्तरण का तात्त्विक औचित्य दो प्रकार का है। मनोवैज्ञानिक योजना मनोवैज्ञानिक यान्त्रिकता विषयक हमारे सिद्धान्तों की खाली जगहों को थोड़ा बहुत भरने का काम करती है और साथ ही वह मनोविज्ञान के साध्यपरक पदार्थ के सवध में मानव चरित्र के क्रम का इस रूप में वर्णन करने के काम करती है कि वह नीतिशास्त्र तथा इतिहास की शंसा प्राप्त कर सके। मनोविज्ञान यान्त्रिक तथा साध्यपरक दोनों ही प्रकार के पदार्थों का वैध उपयोग कर सकता है। ६—(अ) मनोविज्ञानिक, (ब) साध्यवादीय वर्णनों की सभाव्यता के विरुद्ध कभी कभी उठाये जाने वाले आक्षेप ग्राह्य नहीं हैं।

१—विश्व-सम्बन्धी कुछ बहुत ही महत्वपूर्ण धारणाओं की जो सक्षिप्त समीक्षा हमने की उससे हमें परिणामस्वरूप यह विश्वास हो गया कि हमारे प्रथम दो खंडों में सिद्धान्त अस्तित्व विषयक जो ‘आदर्शवादी’ अथवा ‘अध्यात्मवाद परक’ व्याख्या की, गयी थी वह सही थी। वे पाठक जिनकी हमारे साथ सहमति यहाँ तक चली आयी है, यह मानने के लिए पूरी तरह तैयार होंगे कि विश्व को यदि हम एकदम अथवा सङ्ग. यान्त्रिकरूपेण अन्योन्य-क्रिया परायण तथा परस्पर निर्भर तत्वों से बना हुआ मानने की अपेक्षा ऐसे सवेदी (ज्ञानवान्) और सप्रयोजन अनुभूति-पात्रों से जो सिद्धान्त मानव नमाज के सदस्यों ने मिलते जुलते हों, बना हुआ माने तो हम कम से कम,

सत्य के निकटतर तो अवश्य ही पहुँच चुकेगे। किन्तु विश्व की आदर्शवादपरक व्याख्या फिर भी हमें गहनतम दार्शनिक महत्व की अनेकों समस्याओं का सामना करने के लिए छोड़ देती है। हमें फिर भी पूछना पड़ता है कि हम ऐसे व्यवस्थित एकत्व की सच्चाई के साथ विशिष्ट कल्पना क्योंकर कर सकते हैं जो आभासत न्यूनाधिक स्वतंत्र अनुभूति-पात्रों के समग्र बाहुल्य द्वारा निरूपित हो, तथा यह भी कि उक्त व्यवस्था के अग्र रूप में जहाँ तक हमारी समझ में आ सके वहाँ तक, स्थायित्व तथा व्यष्टता की कितनी मात्रा हमारे हिस्से में पड़ती है और यह भी कि हमारी नैतिक, धार्मिक तथा सौन्दर्यानुभूति विषयक आकांक्षाएँ और आदर्श इस समग्र व्यवस्था के मूर्त स्वरूप तथा उसमें हमारे अपने स्थान के विषय पर कितना प्रकाश डालती हैं। इसके अतिरिक्त, इससे पहले कि हम इन महत्वपूर्ण समस्याओं की युक्तियुक्त सफलता की आशा लेकर आलोचना प्रारम्भ कर सके हमें यह जानने की जरूरत होगी कि मानसजीवन का विवेचन करनेवाले विविध-विज्ञानों द्वारा प्रयुक्त पदार्थों में से कौन से पदार्थ मौलिक महत्व के हैं तथा यह कि अव्यवहृत अथवा तात्कालिक अनुभूतिविषयक मूर्त वास्तविकताओं और भौतिक विज्ञानों के अर्थगमों के साथ उन विज्ञानों का तर्कसंगत सम्बन्ध क्या है। मनो-विज्ञान, समाज विज्ञान अथवा नीतिशास्त्र के शब्दों में, समग्र अस्तित्व का अर्थ निर्णय कहाँ तक वैध है। इसका निर्णय हम विविध मानस विज्ञानों द्वारा साध्य प्रयोजनों विषयक तर्कपरक सिद्धान्त तथा तद्गुरूप पदार्थों के उपयोग पर उन प्रयोजनों के द्वारा आयत्त हो सकने वाले प्रतिबन्धों के आधार पर ही कर सकते हैं।

स्पष्ट है कि उपर्युक्त अनुच्छेद में संकेतित पुरोगम के पूर्ण क्रियान्वयन के लिए मानवजीवन की सार्यकताविषयक व्यवस्थित दार्शनिक व्याख्या की आवश्यकता होगी और उस व्याख्या के लिए सामाजिक तत्त्वमीमांसा अथवा 'इतिहासीय' तत्त्वमीमांसा जैसा कोई नाम उसकी पारंपरिक अभिधा 'तर्कपरक मनोविज्ञान' की अपेक्षा कहीं अधिक उपयुक्त होगा। किन्तु अपने कर्तव्य कर्म के इस उपविभाग के लिए, मैंने पुराना ही नाम इसलिए खासतौर पर कायम रखा क्योंकि स्वयं हमारा प्रारम्भिक विवाद मूलतः उन वेद्वद सीधी-सादी और सर्वसामान्य मनोवैज्ञानिक धारणाओं से संबद्ध होगा जिनका उपयोग समाजशास्त्रीय तथा इतिहासशास्त्रीय जैसे अधिक ठोस विज्ञान उसी प्रकार किया करते हैं जिस प्रकार कि सन्मात्रा, ऊर्जा और वेग आदि यांत्रिक कल्पनाओं का स्थिर उपयोग रसायनादि भौतिक विज्ञान करते हैं। मनोविज्ञान के एक पक्ष तथा विविध सामाजिक और ऐतिहासिक विज्ञानों के द्वितीय पक्ष के बीच के सम्बन्ध की विगुद्ध मात्रा के विषय में चाहे जैसी दृष्टि क्यों न अपनायें लेकिन कम से कम इतना तो स्पष्ट ही है कि नीतिशास्त्र, समाजशास्त्र तथा इतिहासादि अन्य सब में ही आत्म, इच्छा, विचार, स्वतंत्रता आदि जैसे मनोवैज्ञानिक पदार्थों का लगातार उपयोग सन्निविष्ट रहता है और

यह कि, इस प्रकार इतिहास तथा समाज की किसी भी तत्त्वमीमांसात्मक गम्भीर व्याख्या का प्रारंभ उन कल्पनावली को सम्बद्ध विज्ञान के तर्कपरक स्वरूप के अनुसंधान से ही ठीक उसी तरह होना आवश्यक है जिस तरह कि प्रकृति का गम्भीर तत्त्वमीमांसक यान्त्रिक विज्ञान-सबधी अभिधारणाओं की परीक्षा को लेकर अपना अनुसंधान प्रारंभ करने के लिए वाध्य था। मैं अनुमान करता हूँ कि अपने पाठकों को यह फिर से याद दिलाने के खातिर एकाग्र चलाऊ शब्द कह देने के अतिरिक्त और अधिक कुछ कहने की यहाँ जरूरत नहीं कि इस प्रकार के अनुसंधान में विशुद्धतः अनुभववाश्रित मनोविज्ञान की पहले ही से हुई सृष्टि का पूर्वग्रहण करके ही कार्यारंभ करना होता है। मनोविज्ञान के प्रति तत्त्वमीमांसा का सरोकार प्रारंभ ही यह आदेश दे चलने का नहीं है कि वह विश्वविषयक अपना अभिमत किस प्रकार का बनाने के लिए वाध्य है अपितु उसका काम है परिपूरित संरचना के तर्कपरक स्वरूप का पता लगाना तथा मानवज्ञान की सामान्य व्यवस्था के साथ उसके सम्बन्ध की जाँच करना।

२—विज्ञानों के बीच मनोविज्ञान का स्थल.—तत्त्वमीमांसक के दृष्टिकोण में स्पष्टतः और निरन्तर इस बात को पहचान रखना बेहद जरूरी है कि मनो-विज्ञान अन्य विज्ञानों के समान वास्तविक पार्श्वों का या व्यक्तियों की ही क्रियात्मक अनुभूतियों से निरन्तर काम न ले अपितु वह उन दत्तों का ही उपयोग किया करे जो क्रियात्मक अथवा वास्तविक अनुभूतियों के कृत्रिम जोड़-तोड़ और रूपान्तरणों द्वारा, किन्हीं विशिष्ट हितों और प्रयोजनों के आदेशानुसार निर्धारित रूप में प्राप्त हुए हों। यह एक ऐसी बात है जिस पर कोई भी आदर्शपरक तत्त्वमीमांसक विशेषतः अपने भरोसे छोड़ दिए जाने पर, गलत रास्ते जा सकता है। क्योंकि वह तो इसी विज्ञान को लेकर चलता है कि अस्तित्व के इस समग्र के स्वरूप की कुजी हमें अपने ही सवेदी और सप्रयोजन जीवन की प्रत्यक्ष अनुभूति में ही मिलती है। अतः यदि उसने मनोविज्ञानशास्त्र के रीति-विधान पर विशेष रूप से ध्यान न दिया हो तो, उसका झुकाव पहले ही से इस बात के निर्धारित मान लेने की ओर होता है कि मनोविज्ञानशास्त्री की कल्पनाएँ और अभिधारणाएँ इन अनुभूतियों का मूर्त और प्रत्यक्ष विवरण प्रस्तुत करती हैं और इसलिए उन्हें निश्चय होकर स्वयं निरपेक्ष तथा अनन्त व्यष्टि की अन्तरतम संरचनाविषयक निश्चित ज्ञान का उपयोगी स्रोत माना जा सकता है। इस बात को प्रयोगात्मक प्रदर्शनों द्वारा बार बार सिद्ध करने का प्रयत्न भी, कि मनोविज्ञानशास्त्र के प्रचलित पदार्थों से कोई सा भी पदार्थ बिना किसी महान् व्याघात के, वास्तविकता अथवा सत्ता के निरपेक्ष समग्र का विवेक नहीं बनाया जा सकता, प्रायः वहाँ विद्वत्स पंदा नहीं कर पाता जहाँ मनोवैज्ञानिक के दत्तों की कृत्रिमता तथा मूर्त वास्तविकता से उनके दूरत्व का प्रत्यक्ष प्रमाण उसके साथ नहीं होता। अतः, इस प्रकार के प्रदर्शनों

पर बहान करना कि क्या अग्निमित्र व्यष्ट को नहीतौर पर 'वास्तव' माना जा सकता है अथवा 'नैतिक व्यक्ति' या 'नैतिक व्यक्तियों का समूह' और यह कि क्या परिमित 'स्वात्म' विभव व्यवस्था के 'नवकालीन' आरक होते हैं अथवा अस्थायी कारण, निरर्थक से भी बढ कर होगा जब तक कि पहले उस तरीके के बारे में विस्तृत अनुसंधान से नवो-वैज्ञानिक सम्मनाएँ अनुभूति को नूतन वास्तविकताओं से व्युत्पादित होती हैं तथा उन विनिष्ट हितों के बारे में जिनके कारण उनका निरूपण होता है और इन हितों द्वारा उनके वैयक्तिक विनियोजन के क्षेत्र पर लगाये गये प्रतिबन्धों के बारे में किसी प्रकार का निश्चित अभिमत पहले से ही निर्धारित न कर लिया जाये।

यह बात कि अन्य वर्णनात्मक विज्ञानों के ही समान नवोविज्ञान शास्त्र ने आनुमान्त ऐसे दलों पर ही विचार करता है जो नूतन आनुभूतिक वास्तविकताएँ नहीं होती बल्कि अपाकर्षण और पुनर्निर्माण की प्रक्रिया के कृत्रिम उत्पाद हैं, इससे ही परोक्ष स्पष्ट होना चाहिए कि अन्य विज्ञानों की तरह नवोविज्ञान भी उपलब्धतात्मक स्थितियों के सामान्य विवरणों का निष्पाद है। जानने अथवा कान करने की कोई भी वास्तविक प्रक्रिया, प्रत्येक वास्तविक घटना के समान ही, उदा व्यष्ट ही हुआ करती है और वही वह व्यष्ट होती है इसी लिए उसका पर्याप्त वर्णन कर सकता असंभव होता है। उसका वर्णन अगर किया भी जा सके तो उसकी ही सीमा तक किया जा सकता है जहाँ तक कि उसके कुछ पहलुओं और गुणों को उसकी समग्र सत्ता के प्रतिनिधि के रूप में चुनकर उनके सामान्यीकरण की गुंजाइश स्थिति में मौजूद हो, इतिहास तथा जीवन चरित्र तक का अस्तित्व जिनमें किसी ऐसी घटना-मूल्यता की जो तदनुगत प्रयोजन की एकानिष्ठता के कारण भीतरी तौर पर संयुक्त रहती है, साध्यपरक व्याख्या अनुसंधान विषयक आन्तरिक नियमों के अनुसार व्याख्या के आदर्श के रूप में, बाह्य सम्बन्ध का स्थापन ले लेती हैं, इसी मार्ग पर संभव हुआ करता है कि जीवन की ठोस वास्तविकताओं का वैसा समन्वय जो अपाकर्षण और पुनर्गठन की उस नाशा में अन्तर्हित रहता है। इतिहास लेखक तथा जीवनी लेखक के विनिष्ट हितों की हानि किए बिना किया जा सके। और नवोविज्ञान तो इतिहास की तुलना में अवास्तविक तथा अनूत है ही। वह हमें ऐसे सामान्य नूतन प्रदान करता है जो इसलिए मूल्यवान हैं अथवा होने चाहिये क्योंकि उनसे इच्छा करने और जानने का प्रक्रियाओं के कुछ सार्वत्रिक लक्षणों का वर्णन करने का साधन हमें प्राप्त होता है। लेकिन जिस तरह पौर्विकी 'बाह्य' प्रकृति की जिन वास्तविक कष्ट प्रक्रिया के गतिचक्र का अनुसरण नहीं कर सकती इसी तरह नवोविज्ञान भी जानने और काम करने की किसी वास्तविक प्रक्रिया के क्रियात्मक गतिचक्र का पर्याप्त अनुसरण करने में असमर्थ है। इस तरह पर वैज्ञानिक नवोविज्ञान की कल्पनाएँ और नूतन व्यष्ट और वास्तविक विषयक अपने संबंधों के मामले में वैज्ञानिक नैतिकी की कल्पनाओं और

सूत्रों की विलकुल सही समकक्ष है। उनकी वैधता और सत्यता के सीधे सादे माने यही है कि अगर ठोस वास्तविकताओं की जगह उन्हें हम ला विठाये तो हमें ऐसे कुछ प्रश्नों का उत्तर हस्तगत हो जाय जिनका हल करना हमें अभीष्ट है, उनका अर्थ यह नहीं कि वे वास्तविकताओं की ही अपरिवर्तित प्रतिलिपि है।

सम्भवतः यही बात और भी खूबी के साथ यह कह कर सिद्ध की जा सकती है कि विज्ञान की एक विशिष्ट शाखा के रूप में मनोविज्ञान की वर्तमानता द्वारा प्रत्यक्ष अनुभूतियों की एकता के, भौतिक व्यवस्थात्मक तथा तद्वाह्य अभौतिक परिमण्डलात्मक उस विभाजन की पूर्ण स्वीकृति मिल गयी है जिसके उद्गम का अनुसंधान हम पहले कर चुके हैं। मनोविज्ञान को तब तक कोई विषय वस्तु अपने लिये उपलब्ध नहीं होती जब तक कि हम पिछले अनुच्छेदों में विमृष्ट व्यावहारिक कारणों के आधार पर, पहले उन सब अनुभूति-विषयवस्तुओं का जो निर्दिष्ट परिस्थितियों के अन्तर्गत अनेकों व्यक्तियों के प्रेक्षणार्थ समान रूप से प्राप्य है, भौतिक व्यवस्था में समावेश करके उसकी रचना नहीं कर डालते और ऐसा करने के बाद जो भी अनुभूति-विषयवस्तुएँ उपर्युक्त प्रकार से निर्धारित व्यवस्था के बाहर बाकी रह जाँय इन्हें 'मनस्तत्वीय' अथवा 'मानसिक' अस्तित्व के परिमण्डल में रखने का अगला कदम नहीं उठा लेते। और भौतिक तथा मनस्तत्वीय अथवा मानसिक विषयवस्तु के इस समग्र पृथक्करण के लिए कोई स्थान वास्तविक जीवन की प्रत्यक्ष अनुभूति में नहीं रहता। वास्तविक जीवन में न तो तब तक कोई द्रव्यात्मक 'पिण्ड' ही होती है न 'अद्रव्यात्मक मन' नहीं 'उनमें' अथवा उनको 'सजीव बनाने वाली चेतनाएँ' होती हैं जब तक कि वर्णन और गणना करने के हेतु हम उस जीवन की वैचारिक पुनर्रचना नहीं करते। उसमें केवल सवेदी अथवा ज्ञानशील और सप्रयोजन जीव और उन वस्तुओं का जिनके साथ, अपने प्रयोजन के क्रियान्वयनार्थ उन्हें अपना अभ्यनुकूलन करना आवश्यक होता है—पर्यावरण मौजूद रहता है। अस्तित्व विषयक यह स्वभावतः याथार्थिक दृष्टिकोण क्यों और कैसे अपनी जगह, भौतिक जगत् की द्वित्वात्मक कल्पना तथा उससे सम्बन्धित जीवों के बाहुल्य के लिए छोड़ बैठता है, यह बात भौतिक विज्ञानों के रीति विधान सम्बन्धी अपने अध्ययन में पहले ही देख चुके हैं। अब तो हमें द्वित्वात्मक विचार पक्ष का अनुसरण और आगे तब तक करना है जब तक कि हमें सही तौर पर यह न दिखायी पड़े कि मनोविज्ञान शास्त्र के अस्तित्व द्वारा पूर्वानुमित वास्तविक अनुभूति के तर्कपरक पुनर्गठन का लक्षण क्या है।

३—जैसा कि हम पहले ही जान चुके हैं कि अनन्य तथा अमचार्य भावना-प्रवण हमारे अपने और हमारे मायी मानवों के जीवन की वास्तविकता के विषयक हमारी मान्यता ने हमें ऐंसे बहुत कुछ के जो अपनी अमचार्य प्रकृति के कारण भौतिक वास्तविकता

के क्षेत्र के बाहर पड़ता है, अस्तित्व को स्वीकार करने के लिए बाध्य कर दिया था। अब हमें देखना है कि मनोविज्ञान, इन अनैतिक अस्तित्व को अपनी विषय-वस्तु मान कर उनके अस्तित्व की विधि तथा भौतिक विज्ञानों की विषय-वस्तु के साथ उसके सम्बन्ध के विषय में कौनों कल्पना करता है। हाल के वर्षों में प्रमान्तर्गत रीति-विधानात्मक समस्याओं पर एवेनारियस तथा उसके अनुयायियों ने पर्याप्त प्रकाश डाला है। उनके विवरणों पर ही एतद्विषयक हमारे लेख का सारांश अधिकतर अवलम्बित है। एवेनारियस ने सबसे पहले जिस बात को स्पष्ट किया है वह यह है कि हमारी अनुभूति विषयक मनोवैज्ञानिक व्याख्या आमूलान्त उन अनुभूति के नीचे अवगत ऐंसे दिखाता पर आधारित है जिनका मूल आयोजन हमारे सहयोगी मानवों के अस्तित्व से प्राप्त मुद्राव के कारण हुआ था।

हम पहले ही व्यक्तिवादीय विरोधाभास के प्रकरण में देख चुके हैं कि यह कठिनाई क्या है। जब तक मैं अपनी ही अनुभूति के विच्छेपण में उलझा रहता हूँ तब तक कोई बात ऐसी नहीं होती जो अस्तित्व के भौतिक पक्ष तथा नैतिक पक्ष के बीच किसी प्रकार के विभेद को सामने रखे। उन समय तो जो कुछ मुझे चाहिए अथवा जो कुछ मुझे सब चाहना चाहिए जब अपनी अनुभूति का विच्छेपण करने में अन्तःसंसार की आवश्यकता के अतिरिक्त मेरा अन्य कोई हित निहित हो। वह है विश्व की एक वस्तु रूप मेरे अपने तथा मेरे पर्यावरण रूप अन्य वस्तु के बीच का विभेद। किन्तु नाममात्र सब पन्द्र जाना है जब भौतिक जगत् की कल्पना की मूर्ति के बाद मैं अपने नाथी मानवों को अनुभूति का विच्छेपण प्रारंभ करता हूँ। मेरे नाथी मानव एक और भौतिक जगत् की वस्तु होते हैं और उस जगत् की वस्तु की हैसियत से वे मुझे मेरी इन्द्रियों द्वारा चेत्य वस्तु रूप ही ज्ञात होते हैं। दूसरी ओर उनके साथ समग्र व्यावहारिक मनःमार्ग उन्हें उत्ती प्रकार की संवेद्यता तथा भावना से जिस प्रकार की संवेद्यता और भावना प्रत्यक्षतः मैं अपने में मौजूद पाता हूँ, युक्त मानना आवश्यक होता है। इस प्रकार की इन्द्रिय-वेदिता और भावना, निश्चय ही, मेरी अपनी इन्द्रियों के प्रेषण के लिए अनविगम्य होती हैं, मैं अपने नाथी की ओर तो देखा जाता हूँ और उसकी भावना भी मुझे सुन पड़ती है लेकिन मैं यह नहीं देख पाता कि वह देखता है न सुन पड़ता हूँ कि वह सुनता है। इस प्रकार मेरे नाथी को दो अस्तित्व वाला मानना पड़ जाता है। अपने उस पहलू के अतिरिक्त जिसमें वह दृष्ट वस्तुओं से मैं एक वस्तु मात्र होता है निश्चयान्तः वह मेरी इन्द्रियों द्वारा ग्रह्य अथवा प्रेष्य वस्तु भी होता है उनका एक अन्य पक्ष भी होता है जो प्रत्यक्षतः तो प्रेष्य नहीं होना किन्तु उसके साथ के सभी सामाजिक संबंध के विषय में उस पक्ष का पूर्वानुमित होना आवश्यक होता है। अपने शरीर की ओर से तो वह एकदम भौतिक जगत् की वस्तु होता है किन्तु अपने

शारीरिक अस्तित्व के साथ उसका एक-अन्य पक्ष जुड़ा रहता है जिसे मैं उसका मानस अथवा मनस्तत्वीय पक्ष कहता हूँ। जब वह 'मानस पक्ष' एक बार मेरे साथी के अस्तित्व के भौतिक पक्ष से इस तरह पर कृत्रिम रूप से पृथक् कर दिया जाता है तब उसके गठित होने के प्रकार के बारे में क्या अनुमान लगाया जाय ? यहाँ तक आने पर ही एवेनारियस द्वारा आविष्कृत 'अन्तर्निवेश' का सिद्धान्त हमारी सहायता के लिये सामने आता है :

जब मैं, प्रेक्षण विषयक प्रक्रिया के बारे में किसी प्रकार की मनोवैज्ञानिक अधि-धारणाओं की भूलभूलैया में अपने आपको फँसाये बिना ही, एकदम प्रत्यक्ष रूप से किसी वस्तु को देखता हूँ तो जो बात मेरे ध्यान में आती है वह एक ओर से तो पर्यावरण का अंग होती है और दूसरी ओर से गतियों का अथवा मुझमें गति उत्पन्न करनेवाले आवेगों का ऐसा वैविध्य होती है जिस पर सन्तुष्ट अथवा असन्तुष्ट भावना की विशिष्ट छाया अंकित होती है और जिसका निर्धारण मेरे विविध हितों के साथ उस वस्तु के संबंध पर निर्भर होता है। किन्तु जब मैं अपने आपको समझाने चलता हूँ कि मेरे साथी के इस दावे का कि उसे भी वही वस्तु दीखती है क्या अर्थ है, तब एक ऐसी कठिनाई सामने आती प्रतीत होती है जिसके कारण यह सीधा सादा विस्फेपण अपर्याप्त हो जाता है। तब प्रेक्षित वस्तु उदाहरण के लिये सूर्य को ही ले लीजिये, इन्द्रियगम्य वस्तुओं के मेरे इस निश्चय की ही वस्तु प्रतीत होती है क्योंकि मैं भी सूर्य को देखता हूँ। लेकिन मेरे साथी मानव का सूर्य प्रेक्षण इस विश्व का नहीं क्योंकि मैं उसे सूर्य को देखता हुआ नहीं देख पाता अर्थात् मेरे लिये यह समझ पाना कठिन है कि मेरी दुनिया की चीज, सूर्य, उसके प्रेक्षण अथवा प्रत्यक्षण का, जो मेरे इन्द्रियगम्य विश्व की वस्तु नहीं है लक्ष्य क्योंकर हो सकता है। इससे मैं इस नतीजे पर पहुँचता हूँ कि जहाँ मैं वास्तविक सूर्य को देखता हूँ वहाँ मेरे साथी मानव के प्रेक्षण की विषय वस्तु सूर्य की 'प्रतिमा' अथवा ख्याली सूर्य मात्र है।

निष्कर्षण की इसी प्रक्रिया को यदि बढ़ाते चले जाय तो मुझे अपने साथी मानव के अस्तित्व का अभीतिक पक्ष समग्ररूपेण, उसकी सन्तुष्ट अथवा असन्तुष्ट भावनाओं की लक्षणिक छायाओं से अंकित अनुवर्ती विचारों अथवा प्रतिमाओं का एक विशाल जाटिल्य ही मुझे दिखायी पड़ने लगेगा। अब चूँकि 'मानसिक दशाओं' अथवा 'विचारों' की इस श्रृंखला को उस सर्वेद्य भौतिक वास्तविकता के साथ जिसे मैं अपने साथी मानव का शरीर कहता हूँ, किसी तरह सम्बद्ध प्रतिदर्शित करना है इसलिये मैं उसे उसकी त्वचा के 'भीतर' कही चालू कल्पित कर लेता हूँ और इस तरह पर अपने नाथी के बारे में कल्पना कर लेता हूँ कि वह मेरी इन्द्रियों द्वारा सर्वेद्य भौतिक कारक उसके शरीर अथवा इन्द्रियों के लिये अगम्य 'मानस प्रतिमाओं' के प्रवाह से निर्मित उनके मन नामक

अभौतिक कारक का द्वैतात्मक मिश्रण है। तब एक और अगला कदम उठाना बाकी रह जाता है अन्तर्निवेशन का कार्य पूरा करने के लिये। और वह कदम है अपने साथी के मामले के लिये जिस वैशिष्ट्य की स्थापना करने को मैं प्रेरित हुआ था उसके पदानुसार स्वयं अपनी अनुभूति का कृत्रिम पुनर्निर्वाचन करने का। मैं स्वयं अपने चैतन्य प्रारम्भ कर जीवन के विषय में शरीर और मन को दो अलग वस्तु मानकर तदनु रूप ही विचार देता हूँ और उस वस्तु का विश्लेषण करने लगता हूँ जो मूलतः अनुभूत रूप में ऐकिक स्वात्म की उन वस्तुओं पर जो 'मन स्थितियों' अथवा शरीरानुवर्तनी प्रतिमाओं के अनुक्रम में पर्यावरण रूप रहती है प्रत्यक्ष प्रतिक्रिया रूप थी। इन मन स्थितियों और शरीर का सबध भी एक वैज्ञानिक समस्या बन जायगा।

अब तब ही जबकि अन्तर्निवेश की यह प्रक्रिया अपने अन्तिम वाद-पद पर पहुँच चुकी हो और हमारे पर्यावरण की अन्य वास्तविक वस्तुओं के साथ संवेदी सप्रयोजन समागम के वास्तविक जीवन का स्थान, हमारे विचार क्षेत्र में 'प्रतिमाओं' के मानसिक अनुवर्तन अथवा 'चेतनता की विषय वस्तुओं' की ऐसी कल्पना ने ग्रहण कर लिया हो जिसका सन्दर्भ उन वस्तुओं के साथ बैठाया गया हो जो स्वयं 'चेतना बाह्य' हैं और जब अनुभूति का भावित एकत्व मानव अस्तित्व के जवर्दस्त विभाजन के वाद भौतिक तथा मनस्तत्वीय पहलुओं को अपना स्थान दे चुका हो हम उस दृष्टि बिन्दु पर पहुँच पाते हैं जहाँ से मनोविज्ञान अपना अभियान प्रारम्भ करता है। अपनी प्रकृति के मनस्तत्वीय पहलू से सम्बद्ध विशिष्ट विज्ञान की रचना करने के लिये सामग्री हमें तब ही उपलब्ध हो पाती है जब अनुभूति की वास्तविकताओं को अन्तर्निवेश की अभिधारणा द्वारा वास्तविकताओं की 'प्रतिमाओं' अथवा 'मानसिक दशाओं' या 'मन स्थितियों' में कृत्रिमतया रूपान्तरित कर दिया जाय और इस प्रक्रिया द्वारा उन्हें निश्चित रूप से एक अभौतिक व्यवस्था बना दिया जाय। दरअसल मनोविज्ञान मनस्तत्वीय स्थितियों को पहले ही से अपने अध्ययन का विषय मान बैठता है किन्तु 'मनस्तत्वीय दशाएँ' तात्कालिक अनुभूति विषयक दत्त नहीं होती बल्कि वे ऐसी प्रतीक होती हैं जिनकी प्राप्ति रूपान्तरण की वेहद बनावटी विधि द्वारा अनुभूति के वास्तविक दत्तों से होती है और जिन्हे उन दत्तों का स्थानापन्न बना दिया जाता है। अतः यदि हम यह बहस पेश करें कि चूँकि अनुभूति की विषय-वस्तुएँ ही वास्तविक वस्तुएँ होती हैं इसलिये मनोविज्ञान की अभिधारणाएँ भी विश्व विषयक अन्तिम तत्त्वमीमासीय सत्य अवग्य ही होगी तो हमारा यह कथन तर्कशास्त्रानुसार एक भयंकर विरोधाभास माना जायगा।

जब हम अन्तर्निवेशन प्रक्रिया की तर्कशास्त्रीय वैधता की तथा अन्तर्निवेशीय आधार पर खड़े किये गये मनोविज्ञान के वैज्ञानिक निर्माण की समालोचना करने का प्रयत्न करने लगते हैं तो उस निर्माण को प्रभावित करनेवाले तथा ऊपर में ही दोगने

चाले तर्क-भजक महादोष हमारी नजर में आये बिना नहीं रह सकते। सबसे पहले तो यह भौतिक पूर्वानुमान ही कि मेरे साथी का 'मानस-जीवन' मेरी अनुभूति की असली वस्तुओं की 'प्रतिमाओं' से बना होता है, स्पष्टतः सहयोगार्थं निर्मित भौतिक जग-द्विपयक इस सिद्धान्त से पृथक् हो जाता है कि वह जगत् व्यक्ति बाहुल्य के प्रत्यक्षणार्थ ममान रूप से अधिगम्य वस्तुओं द्वारा निर्मित है। यह गड़बड़ी एक बार फिर तब दूर हो जाती है जब मेरे अपने मानस जीवन के प्रतिमाओं अथवा चेतना की स्थितियों के अनुवर्तन में विघटित हो जाने के कारण अन्तर्निवेश की प्रक्रिया पूरी हो जाती है लेकिन उसे यह भूल जाना पड़ता है कि 'अन्तर्निवेश' का मूलभूत प्रेरक मेरे अपने पर्यावरण को भौतिक वस्तुओं के साथ मेरे साथी के सम्बन्ध में और स्वयं मेरे संबंध के बीच का माना हुआ असादृश्य ही है।

४—अतः यह कोई विचित्र बात नहीं कि एवेनारियस ने 'सीधे-सादे आदर्श वादात्मक' स्थिति बिन्दु के समग्र अन्तर्निवेशवादीय रूपान्तरण को सारत विरोधाभासपूर्ण पाया और अपने एतद्विपयक विमर्श को इस साध्य के साथ समाप्त कर दिया कि 'विश्व के प्राकृतिक दृश्य' को परिवर्तित करने के सारे प्रयत्न अपेक्षाविकृतताओं अथवा व्याघातों के जनक होते हैं।^१ किन्तु उसके इस प्रतिकूल निर्णय का अनुगमन करना आवश्यक नहीं प्रतीत होता। दरअसल अगर विचार करें कि अन्तर्निवेश के सारे ही परिणामों को इस प्रकार एकदम खारिज करते चले जाने का नतीजा यह होगा कि हमें सारे मनो-विज्ञान का, जिसका औचित्य हाल के जमाने में उसकी सफल वृद्धि के कारण उतना ही न्याय्य माना जाना चाहिये जितना कि अन्य अधिकांश भौतिक विज्ञानों का, प्रत्याख्यान करना पड़ जायगा और तब हमारा झुकाव सम्भवतः इस बात को स्वीकार कर लेने की ओर हो जायगा कि जिस प्रक्रिया के परिणाम इतने सफल होते हैं उसका तार्किक औचित्य अवश्य ही होगा भले ही उसके आधारभूत पूर्वानुमान कितने भी कृत्रिम क्यों न हों।

तब अनुभूति का उस विशद रूप में, जो मनोविज्ञान शास्त्र का ग्राह्य पूर्वानुमान रूप है, रूपान्तरित करने की आवश्यकता का औचित्य क्या है? सिद्धान्तरूप में इस प्रश्न का उत्तर देना कठिन नहीं है। मनोविज्ञान की 'विचार', 'मनोदशाएँ' आदि वस्तुएँ ऐसी वे प्रतीक हैं जिनकी प्रतिस्थापना हम कुछ मूर्त वास्तविकताओं की जगह किया करते हैं तथा अन्य सभी प्रतीकों की तरह ये प्रतीक भी उन वस्तुओं से जिनके वे प्रतीक हैं आंशिक

१. देखिये एवेनारियस लिखित—Der Menschliche Weltbegriff, पृ० 115 ad fin।

हमारे अपने सप्रयोजन हस्तक्षेप से स्वतंत्र रहता है वे अभिव्यक्तियाँ उस घटनाक्रम की योजना करने में सहायक होती हैं और इस प्रकार के हस्तक्षेप के मार्गदर्शनार्थ प्राज्ञात्मक नियम निरूपित करने में भी इसलिये उनसे सहायता मिलती है। मनोविज्ञान के उन भागों में जिनकी विषयवस्तु आवृत्ति द्वारा स्थिरीभूत स्वभावों और सपकों का निरूपण च्छेदकृत अवधान का अस्वेच्छाकृत अवधान में क्रमिक संचरण आदि मानसिक जीवन के अपेक्षाकृत अधिक यांत्रिक पक्ष हुआ करती है। यही एक मुख्य उपाय है। हम आदतों और सपकों के नियमों के अध्ययन में ठीक उसी तरह जिस तरह की भौतिक प्रकृति के यांत्रिक नियमों के निरूपण में, इसीलिये रत रहा करते हैं क्योंकि अपने साथियों के जीवन में हम जब कभी शिक्षाविषयक, दण्डात्मक अथवा सामान्य सामाजिक प्रयोजनार्थ प्रत्यक्ष और साभिप्राय हस्तक्षेप करते हैं तब इस प्रकार के ज्ञान द्वारा हम अपना मार्गदर्शन स्वयं करना चाहते हैं। जब तक कि हम उस विधि का पूर्ण निर्णय नहीं कर लेते कि जिसके अनुसार हमारा साथी तब तक कार्य करता चला जायगा जब तक कि उसके व्यवहार में सब सप्रयोजन-अभिक्रम में परिवर्तन नहीं होता, तब तक हम यह निर्णय नहीं कर पाते कि उसके जीवन में एक निश्चित प्रकार का अथवा दत्त प्रकार का वाञ्छित प्रभाव कैसे पैदा करें। इसी तरह पर हमारे अपने भविष्य का एक निर्धारित दिशा में प्रत्यक्ष रूप से डाला जाना इस ज्ञान के बिना असंभव होगा कि वह भविष्य साभिप्राय निर्देश के बिना किस प्रकार का होगा।

निश्चय ही यह कहना अन्याय न होगा कि जिस सीमा तक मनोविज्ञान हमें नेमी एकरूपताएँ भेंट करता जाता है वहाँ तक वह हमारे शरीरगत विषयक तथा शरीर क्रिया विज्ञानात्मक ज्ञान के दोषों को दूर करने का एक अनुपूरक उपाय मात्र रहता है। कही हमारा शरीरक्रिया विज्ञान आदि पर्याप्त रूप से विस्तृत और सूक्ष्म होता तो हमें सायुक्तिकरूपेण आशा हो सकती थी कि जहाँ तक सारे मानवीय कार्य का गतिक्रम यांत्रिक नियमों का अनुगामी बना रहता है। और विशुद्धतः शरीर-क्रिया-विज्ञानात्मक पदानुकूल रूप में नेमी एकरूपताएँ प्रवर्धित करता चला जाता है वहाँ तक हम इस मानवीय कार्यों के समग्र गतिक्रम का वर्णन कर सकने योग्य हो सकते थे। तब विचारों के 'साहचर्य' की बात करने अथवा किसी 'आदत' को पैदा करने की बात कहने-सुनने के बजाय हम इस लायक होते कि हम शरीर क्रिया विज्ञान की शब्दावली में उन परिवर्तनों का वर्णन कर सकते जो दो तांत्रिका केन्द्रों को एक सत्य उत्तेजित करने से प्रमस्तिष्कीय क्षेत्र में पैदा किये जा सकते हैं और उस प्रक्रिया का पूरा इतिहास लिख सकते जिस प्रक्रिया के अनुसार उत्तेजना के पुनरावर्तन द्वारा एक स्थायी सवहन पथ की उत्पत्ति होती है। मनोविज्ञान की अभिव्यक्तियों की जगह शरीर-क्रिया-विज्ञान की अभिव्यक्तियों को इस प्रकार पक्की तौर पर ला विज्ञाना पर्याप्त प्रकाश्य रूप से आवृत्तिक 'परीक्षात्मक

मनोविज्ञान का निर्धारित लक्ष्य-सा बन गया है और वह अपने को विज्ञात दिलाने की कोशिश कर रहा है कि उसने यह लक्ष्य अपने विषय के कम से कम कुछ अंगों के संवध में सिद्ध भी कर लिया है।

इस प्रकार का सन्देह करने का कोई कारण नहीं गेप रह जाता है कि चूँकि मानसिक अनुक्रम की नेमी एकरूपता के शरीर-क्रिया-वैज्ञानिक प्रतिरूप का स्वयं भी स्पष्टतः एक नेमी एकरूपता होना जरूरी है इसलिये एक-रूप यांत्रिक अनुक्रम के सभी मनोवैज्ञानिक नियमों के स्थान पर उनके शरीर क्रिया विज्ञानीय समकक्षों का अन्तिमत जायद तभी प्रतिष्ठित किया जा सके जब तंत्रिका-प्रणाली की संरचना और कार्य के बारे में हमारा ज्ञान पर्याप्त आगे प्रगति कर चुका हो। अतः प्रोफेसर मन्स्टरवर्ग की इस स्थिति बिन्दु पर आधारित तर्कना पूर्णतः आत्मसंगत है, कि मनोवैज्ञानिक विज्ञान का एकमात्र कार्य है हमारे लिये अनुक्रम विषयक ऐसी यांत्रिक एकरूपताएँ जुटाना जिनकी सहायता से हम अपने साधियों के भावी व्यवहार की गणना वहाँ तक कर सकें जहाँ तक कि नये संप्रयोजन अनिक्रम द्वारा उसमें सुधार नहीं होता तथा उस गणना द्वारा इस परिणाम पर पहुँच सके। अतः उसका इस निष्कर्ष पर पहुँचना भी आत्मसंगत है कि समग्र मनोविज्ञान एक ऐसा अस्थायी कामचलाऊ उपाय है जिसके द्वारा हम शरीर क्रिया विज्ञान की वृद्धि करते हैं। लेकिन वह उपाय आज नहीं तो कल जरूर बेकार हो जायगा और शरीर क्रिया विज्ञान की उन्नति के साथ तो उसका अस्तित्व ही नष्ट हो जायगा।^१

अगर हम इस मामले के उपर्युक्त दृष्टिकोण को बिना शर्त स्वीकार कर लें तो भी निःसन्देह यह कहना कठिन होगा कि हमारे ज्ञान की वर्तमान स्थिति में मनोविज्ञान शरीर-क्रिया-विज्ञान-शास्त्र का एक पिछलगुआ ही है। यतः जबकि तंत्रिका प्रणाली विषयक हमारा शरीर-क्रिया-विज्ञानात्मक ज्ञान अभी इतना टूटा फूटा और अस्पष्ट है कि हम उसका व्यावहारिक अथवा क्रियात्मक उपयोग अपने साधियों के व्यवहार संवन्धी सीधे से सीधे घटनाक्रमों तक के पूर्व-कथनार्थ नहीं कर पाते वहाँ मनोविज्ञान शास्त्र कम से कम अस्थायी तौर पर तो अवश्य ही बहुत सी बातों में उससे बहुत बड़ी-चड़ी स्थिति में है। अतः किसी मनुष्य के व्यवहार को किसी विविष्ट उत्तेजक द्वारा प्रेरित करने पर उस उत्तेजक का सम्भाव्य प्रभाव क्या होगा इस बात का निर्णय कर सकने योग्य बनने से पहले यदि तंत्रिका-प्रणाली की उन मनोवैज्ञानिक घटनाओं के संबंध में जो उत्तेजना की प्रथम संप्राप्ति तथा शारीरिक प्रतिक्रिया की प्रथम उत्पत्ति के बीच घटित होती है एक कार्यकारक अभिव्यक्ति का निर्धारण आवश्यक हो जाय तो भी हमें निरुपाय होकर अपने सामाजिक जीवन पर स्वयं अपने ही कार्यों के संभावित प्रभाव के विषय में सादा से

सादा सर्वसामान्य निर्णय ले सकने के साधनों का इन्तजार करते रहना पड़ेगा। ऐसा इनलिये होता है चूँकि उत्तेजना की प्राप्ति और प्रतिक्रिया के प्रारम्भ के बीच के तंत्रिका-गत परिवर्तन प्रेक्षण के लिये उन उपायों द्वारा ही अविगम्य बनाये जा सकते हैं जो अपने आविष्कारार्थ भौतिक विज्ञान की भौमान्तिक उन्नत दशा की प्राक्कल्पना सामान्यतः और शरीर-क्रिया-विज्ञान की ऐसी ही दशा की प्राक्कल्पना विशेषतः किये रहते हैं। हमारे द्वारा अनुभूत क्रियाओं को शरीर-क्रिया-विज्ञानपरक असन्देहास्पद प्रतीकवाद की भाषा में अनूदित करने की अथवा इसके विपरीत किसी शरीर-क्रिया-विज्ञान विषयक अभिधारणा की जाँच, उसे किसी प्रत्यक्ष जीवित अनुभूति के तथ्यों में पुनरनुवाद द्वारा कर सकने की कोई विधि हमारे पास नहीं है। दूसरी ओर जब हम उत्तेजना के घटित होने के संबंध में पूर्वानुमित स्थितियाँ सामने रख चुकते हैं तो वास्तविक जीवन में उन स्थितियों के बाद क्या होता है यह देख सकना तुलनात्मकतया सरल होता है साथ ही जो कुछ घटित होता है उसे अन्तर्निवेद्यात्मक मनोविज्ञान की भाषा में अनूदित करना अथवा तद्विपरीत उस मनोविज्ञान के शब्दों में ग्रथित किसी सिद्धान्त की, अनुभूति विषयक वास्तविकताओं के साथ तुलना कर उनको जाँच करना भी इसी प्रकार आसान होता है।

इसी कारण, ज्ञान की वर्तमान स्थिति में, मनोवैज्ञानिक अभिवारणाएँ वास्तविक अनुभूति तथा शरीर-क्रिया-विज्ञानात्मक सिद्धान्तों को जोड़नेवाली एक अनिवार्य कड़ी हैं और यदि कभी भी मानव चरित्र का विशुद्ध शारीर क्रिया विज्ञानात्मक विवरण उनका स्थान अन्तिम रूप में ले सका तो हम निश्चयपूर्वक कह सकते हैं कि शरीर क्रिया विज्ञानपरक विज्ञयी सिद्धान्तों को स्वयं भी इससे पहले मनोवैज्ञानिक सूत्रों की स्थापना-प्रक्रिया के सामने मात खाने के बाद अपने शरीर क्रिया विज्ञानात्मक समूहों की खोज करनी पड़ी होगी। यह बात हमारे जमाने के विज्ञान के वास्तविक इतिहास में प्रमस्तिष्कीय शरीर-क्रिया-विज्ञानियों की उस सीमा तक की निर्भरता से भली भाँति उदाहृत हो जाती है कि जिस सीमा तक उन्हें तंत्रिक प्रणाली रचना विषयक अपनी कल्पना के लिये विशुद्ध मनोवैज्ञानिक अनुसंधान के पूर्वगामी परिणामों का आसरा लेना पड़ता है। यह कह कर कि शरीर क्रिया विज्ञान के अनुभूति विषय और मस्तिष्क को जोड़नेवाली कड़ी मनोविज्ञान विषयक 'मन' अथवा 'चेतना' है हम मूर्त अनुभूति मनोविज्ञान तथा तंत्रिकापरक शरीर क्रिया विज्ञान के पारस्परिक संबंधों को एक मूर्ति के रूप में ग्रन्थित कर सकते हैं।

५.—फ्रेडरिक् मस्टरवर्ग के अभिमत जैना दृष्टिकोण उन हिंनों के प्रति, जिनके कारण हम मनोवैज्ञानिक प्रतीकवाद की रचना में प्रवृत्त होते हैं, पूर्ण न्याय करता है या नहीं यह मन्देहास्पद है। उनके सिद्धान्त के अनुसार स्पष्ट हो जाता है कि मनोविज्ञान शरीर में नैमी अथवा यांत्रिकीय अनुक्रमाधिक गुरुपताओं का विज्ञान और उनी तरह

पर है जिस प्रकार कि यांत्रिकीय भौतिकी की विविध शाखाएँ विज्ञान कहलाती हैं। उनके कथनानुसार साध्यवाद अथवा उद्देश्यवाद को गलहृत्था लगा कर वैज्ञानिक मनोविज्ञान के क्षेत्र से निकाल बाहर करना चाहिए। दूसरे शब्दों में प्रत्यक्ष अनुभूति की सभी वास्तविक प्रक्रियाओं में हित अथवा प्रयोजनपरक साध्यवादीय एकत्व यद्यपि व्याप्त रहता है तो भी वास्तविकताओं के स्थान पर अपने मनोवैज्ञानिक प्रतीकों को वैठाकर हम उनके साध्यपरक स्वरूप के प्रत्येक चिह्न तक का अपहरण कर लेते हैं। प्रोफेसर मस्टरवर्ग की यह माँग कि मनोविज्ञान अनुभूति को, अप्रयोजनात्मक चेती अनुक्रमों की श्रृंखला द्वारा व्यक्त किया करें किमी प्रकार से भी कोई स्वच्छन्द माँग नहीं है। यदि मनोविज्ञान का एकमात्र कार्य घटनाओं के गतिक्रम की, जहाँ तक कि वह सप्रयोजन हस्तक्षेप द्वारा नियन्त्रित नहीं होता गणना तथा पूर्वोक्त को सुगम बनाना मात्र हो तो उसे नि सन्देह अपने वर्णनों के लिये दृढ़ यांत्रिकीय दिशाओं का ही अनुसरण करना आवश्यक होगा अन्यथा वह अपने लक्ष्य को प्राप्त नहीं कर सकेगा। लेकिन मेरा नुस्खा है कि पूर्ण रूप से निष्पादित शरीर क्रिया विज्ञान के स्थानापन्न के रूप में मनोविज्ञान के गणना और पूर्वकथनहेतुक सौकर्य-निष्पादन के वर्तमान कार्य के अतिरिक्त एक अन्य एकदम भिन्न कार्य भी ऐसा है जिसके लिये शरीर क्रिया विज्ञान अथवा उसकी किसी शाखा द्वारा मनोविज्ञान की स्थानापन्नता प्राप्त कर सकना असम्भव होगा। यह कार्य है गुणवाची सामान्य वाक्पदों द्वारा वास्तविक जीवन की साध्य-परक प्रक्रियाओं के वर्णन के लिये उपयुक्त प्रतीकों का कुलक प्रस्तुत करना और इस प्रकार नीतिशास्त्र तथा इतिहास तथा तत्त्वम्बद्ध अन्य विषयों के लिये उपयुक्त शब्दावली प्रस्तुत करना। स्पष्ट ही दीख रहा है कि न तो किसी आदर्श मानक के साथ तुलना करने के बाँध किया गया मानव चरित्र विषयक गुण ग्रहण, न तद्व्याप्त इतिहासपरक वह अर्थनिर्णय ही जो मानव चरित्र को उसकी वैयक्तित्व प्रदान करता है, तब तक संभाव्य नहीं हो सकता जब तक कि हम सबसे पहले उन घटनाओं का वर्णन नहीं कर लेते जिनके द्वारा साध्यवादीय शब्दावली में नीतिशास्त्र और इतिहास कल्पित होते हैं। उन घटनाओं में किसी आदर्श की प्राप्ति के लिये किये जा रहे न्यूनाधिक चेतन प्रयत्न की आमूलान्त उपस्थिति के अतिरिक्त नीतिशास्त्री के लिये शस्य अथवा दोष्य तथा इतिहासवेत्ता के लिये अर्थ-निर्णय अन्य कुछ भी नहीं होता। अतः नीति शास्त्र और इतिहास के लिये कोई भी विषयवस्तु यदि वाछणीय है तो वह है इस प्रकार के किसी विज्ञान का आवश्यक अस्तित्व जो मानव जीवन और चरित्र की प्रक्रियाओं का वर्णन लक्ष्यपरक साध्यवादीय संवद विषयक वाक्पदों द्वारा करता हो। अब इस प्रकार के वर्णनार्थ हम किस विज्ञान की शरण ले सकते हैं? पिछले पन्नों में की गई, भौतिक विज्ञान की अभिवारणाओं की परीक्षा से यह बात जाहिर है कि इस काम के लिये आवश्यक सामग्री भौतिक विज्ञान की किसी शाखा से हमें नहीं मिल

सकती क्योंकि वह विज्ञान कठोरतापूर्वक अपनी ही अभिधारणाओं से सश्लिष्ट रहना चाहता है। जिन हितों के आवाहन पर भौतिक जग द्विपयक धारणा का निर्माण किया गया था उनकी प्रकृति के कारण जैसाकि हम देख चुके हैं भौतिक व्यवस्था की विचार्यता तथा वर्ण्यता का कठोर यात्रिकता विषयक वाक्पदानुसारिणी होना आवश्यक है अतः ऐसा कोई भी विज्ञान जो मानव जीवन की प्रक्रियाओं का वर्णन विशुद्ध भौतिक वाक्पदावली द्वारा करता है उनके सप्रयोजन तथा उद्देश्यपरक स्वरूप का निदर्शन अपने वर्णनों में नहीं कर सकता। यदि मानव चरित्र या व्यवहार का सप्रयोजन स्वरूप हमारे वर्णनों में जरा सी भी मान्यता प्राप्त कर लेता है तब सैद्धान्तिक रूप से भौतिक व्यवस्था द्वारा अपवर्जित मानव अनुभूति विषयक पक्ष का वर्णन करनेवाले विज्ञान में भी उसे मान्यता प्राप्त होना आवश्यक हो जाता है दूसरे शब्दों में नीतिशास्त्र तथा इतिहास जैसे अधिक मूर्त प्रकार के विज्ञानों के हेतु आवश्यक साध्यवादीय एकत्व की इस प्रकार की सामान्य गुणवाचिनी परिकल्पना के लिये हमें मनोविज्ञान की ही शरण लेना पड़ेगी।

मनोविज्ञान का यह क्रियाकलाप निःसन्देह नीतिशास्त्रीय तथा इतिहासीय विज्ञानों के विद्यार्थी का चिरपरिचित विषय है। नीतिशास्त्र में जैसा कि प्रोफेसर सिजविक का कथन है कि नीतिशास्त्र के कुछ विशिष्ट मूल्यवान् विशेषणों को छोड़ कर मानवीय चरित्र के लक्षणों का वर्णन करने के लिये काम में लायी जाने वाली सारी ही शब्दावली एकदम मनोविज्ञान की शब्दावली ही है। वह सब सामग्री जिसे नीतिशास्त्र 'अच्छा', 'बुरा', 'उचित', 'अनुचित', 'कार्य', 'भावनाएँ', 'मिज़ाज', 'इच्छा' आदि नामों से पुकारता है सदेह मनोविज्ञान शास्त्र से ली गयी है। इसी तरह इतिहास के पास भी गुण ग्राह्य कुछ न रह जाय अगर घटनाओं के उस विवरण की जगह जिसका हर मोड़ 'घाञ्छा', 'प्रयोजन', 'अभिप्राय' और 'लुभाव' आदि मनोवैज्ञानिक पदार्थों से गसा रहता है केवल धारीरिक अथवा भौतिक सचलनों का एक व्योरा मात्र को बैठा दिया जाय। सार्वजनिक रूप से हम यों कह सकते हैं कि मानवीय विचार के सारे साध्यवादी पदार्थ परीक्षा के बाद या तो निश्चित रूप से विज्ञान की संपद सिद्ध होते हैं या जैसाकि प्राणिशास्त्रीय विकासवादित के मामले में हुआ वे बहुत कम बदली हुई पौष्टिक में छिपे मनोवैज्ञानिक के उधारी पदार्थ सिद्ध होते हैं।

अगर ये बातें सही हैं तो हमारा ये कुछ निष्कर्ष निकाल लेना उचित ही ठहरता है। (१) नतीजा यह होगा कि जो दो तरह के काम मनोविज्ञान आजकल करता है उनमें से एक तो साधिकार उसका अपना ही ऐसा कर्तव्य कर्म है जिसे किसी दूसरे को नौपा नहीं जा सकता। दूसरा काम वह प्रमस्तिष्कीय शरीर क्रिया विज्ञान की नावा-लिगी स्रम होने तक के लिये आरजी तौर पर अथवा अस्थायी रूप से किया करता है। जबकि जैसा हम देख चुके हैं मनोविज्ञानी सिद्धान्त के उन अर्थों की जगह तो मानव

चरित्र के अधिक यात्रिकीय पहलुओं के साथ सम्बद्ध रहते हैं अन्ततोगत्वा शरीर-क्रिया विज्ञान को दी जा सकती है वहाँ वे अश्व जिनका सरोकार प्रयोजनात्मक समझनों का प्रवर्तन हुआ करता है यानी भावनात्मक तथा अवधानात्मक मनोविज्ञान जैसे विषयों का प्रवर्तन वे अश्व सिद्धान्त शरीर-क्रिया-विज्ञान में विघटनीय नहीं होते और उनका एक स्थायी मूल्य तब तक स्थिर रहा चला जाता है जब तक कि मानव जाति मानव जीवन की नैतिक तथा ऐतिहासिक शसना में रुचि लेती रहती है।^१

(२) इससे यह भी पता चलता है कि अभी तथा आगे भी बहुत दिनों तक प्रोफेसर मस्टरबर्ग के कथनानुसार मनोविज्ञान साध्यपरक और यान्त्रिकीय दोनों प्रकार की अभिधारणाओं और पदार्थों का उपयोग करने के लिये वाध्य रहेगा। दो विभिन्न तर्कशास्त्रीय स्थिति विन्दुओं का यह घालमेल नि सन्देह किसी ऐसे विज्ञान के लिये असह्य होगा जो हमारी प्रकृति के एकत्र हित की पूर्ति करने की आवश्यकता के कारण ही अस्तित्व में आया हो क्योंकि जिस प्रकार के हित की साधना यात्रिकीय अभिधारणा करती है वही साध्यवादीय विचार सारणियों के प्रवर्तन के कारण अवरुद्ध हो जाता है। इसके

१. इस बात का स्वयं प्रोफेसर मस्टरबर्ग की क्रिया विधि द्वारा ही आकर्षक रूप से स्पष्टीकरण हो जाता है। उन्होंने इस नियम का पालन करते हुए कि साध्यवादीय विचारों को वर्णनात्मक विज्ञान के क्षेत्र के बाहर ही रखा जाय, अवधान विषयक अपने मनोवैज्ञानिक विवरण से चयनात्मक अभिरुचि को बहिष्कृत कर दिया और जब उनके सामने यह समस्या आयी कि वह कौन है जो वस्तुतः निर्णय करता है कि किन प्रस्तुतियों को अवधान का विषय बनाया जाय किनको नहीं, तब उन्होंने चयन को भस्तिष्क के अर्ध प्रान्तस्थ प्रेरक केन्द्रों का कर्तव्य कर्मनिर्धारित किया और इस प्रकार प्राणिशास्त्र में पहले से अप्रवेक्ष्य घोषित साध्यवादीय पदार्थों को उन्होंने पुनः प्रविष्ट कर दिया। (देखिये—Grundzuge der Psychologie, vol I, chap 15, pp 525-562) ऐसे पाठकों के लाभार्थ जो रीति-विधान शास्त्र में रुचि लेते हैं मैं फिर एक बार कह देना चाहता हूँ कि जबकि यात्रिकीय विज्ञानों की प्रतिमाएं मूलतः एकत्र होती हैं वहाँ जैसाकि प्रोफेसर रॉयस का आग्रह है नीति शास्त्रीय तथा इतिहासीय विज्ञान द्वारा कल्पित परिमित जीवन की साध्यवादीय प्रक्रियाएँ असतत शृंखला विषयक प्रक्रियाएँ सी प्रतीत होती है अर्थात् ऐसे वाक्यपदों द्वारा निमित्त जिनके बीच मध्यवर्ती कड़ियाँ प्रविष्ट नहीं की जा सकती। प्रोफेसर रॉयस के इस मत को कि चरम सत्ता स्वयं एक असतत शृंखला है मैं क्यों नहीं स्वीकार कर सकता यह बात ज्ञायद इस पुस्तक के अध्याय ३ से तथा आगामी अध्यायों से स्पष्ट हो जायगी फिर भी इस अध्याय के अन्त में दिया पुरक नोट भी देखें।

विपर्यास से भी ऐसा ही होता है किन्तु हमारे मतानुसार जिस हित के कारण मनोविज्ञान की सृष्टि हुई है वह इकहरा नहीं दोहरा है। भावी मानवीय क्रिया-कलाप के यांत्रिकीय पूर्वकथन का हित भी हमारे सामने रहता है और उसकी नैतिक तथा इतिहासपरक व्याख्या में भी हमारी रुचि परिलक्षित होती है अतः मनोविज्ञान आज जिस रूप में ढला हुआ दिखलायी देता है उसी रूप में उसे इन दोनों ही परस्पर विरोधी हितों का एक साथ साधन करना पड़ता है। यही कारण है कि उसे न तो विशुद्ध यांत्रिकीय न शुद्ध साध्य-वादीय पदार्थों तक सीमित रखा जा सकता है। अगर हमारा शरीर-क्रिया-विज्ञान आदर्श पूर्णता के भीमा बिन्दु तक दरअसल कहीं इस तरह जा पहुँचा होता कि मनोविज्ञानिक वाक्पदावली द्वारा 'विचार साहचर्य' अथवा 'आदतों' की स्थापना के रूप में आजकल अभिव्येष्ट प्रत्येक नेमी एकरूपता को उसके शरीर क्रिया विज्ञानी सह-सवधी के रूप में परिवर्तित किया जा सकता तो घटनाओं के गतिक्रम की गणना कर सकने के सहायक साधनों के रूप में हमें मनोवैज्ञानिक अभिधारणाओं की विलकुल जरूरत न पड़ती और तब हम नीतिशास्त्र तथा इतिहास को उनकी विषयवस्तुओं के वर्णन के लिये आवश्यक साध्यवादीय पदार्थों को प्रस्तुत करने के एकमात्र कार्य तक मनोविज्ञान को मर्यादित करके उसे उसकी तर्कपरकता फिर से वापस कर सकते। किन्तु शरीर-क्रिया-विज्ञान विषयक हमारे ज्ञान की वर्तमान स्थिति में विधि विषयक इस प्रकार का सुधार अत्यधिक समय पूर्वात्मक होगा।^१

१. निःसंदेह मनोविज्ञान ही ऐसा एकमात्र विज्ञान नहीं है जो अपनी मौजूदा हालत में दोनों प्रकार के पदार्थों का उपयोग करता हो। प्राणिशास्त्र के विकासोन्मुख सिद्धान्तों में समाजशास्त्र तथा मनोविज्ञान के 'अस्तित्वार्थीय सघर्ष', 'योग्यतम की अतिजीविता', 'लैंगिक चयन' आदि विचार साध्यपरक विचारों के काम में लाये जाते हैं। जैसाकि हम अभी हाल में देख चुके हैं कि विशुद्धतावादी लोग जो मनोविज्ञान में उच्चतर और निम्नतर पदार्थों के इस घालमेल पर आपत्ति करते हैं। अपने आपको ऐसी गड़बड़ स्थिति में पाते हैं कि जिससे छुटकारा उन्हें तभी मिल पाता है जब उस गड़बड़ के शरीर-क्रिया-विज्ञान तथा प्राणिशास्त्र में उपयोग पर वे जोर देने लगते हैं। जहाँ वे गलती करते हैं वह है जीव के किसी निकाय को समर्थ तर्क विषयक एकत्व की मात्रा की अतिजायता। ऐसा अतिजाय्य तब सामने आता है जब तक एक ही से व्युत्पन्न एक ही से साधनों की सहायता द्वारा उस एकत्व का अनुसरण करते हैं और उस निकाय को एक सामान्य नाम से अभिहित किया जाता है। इसी बात की थोड़ा और बढ़ा-चढ़ा-कर कहना होगा अगर हम बहस करना चाहें कि चूँकि ज्ञान की सभी शाखाएँ भी ज्ञान ही होती हैं इसलिये उनमें से प्रत्येक शाखा

६—कठिनाई दो बातों में सामने आती है और हमारी वहस इन दोनों बातों पर विचार अब तक न कर सकी। लेकिन उन पर ध्यान दिए बिना रहा भी नहीं जा सकता। हमने यह मान लिया है कि (अ) वर्णन साध्यवादी वाक्पदों द्वारा भी हो सकता है और (ब) मनोविज्ञान पदावली द्वारा भी। किन्तु ये दोनों ही पूर्वग्रहण सन्देहास्पद समझे गये हैं और यह स्पष्ट है कि पहला पूर्वग्रहण ठीक नहीं तो मनोविज्ञान नाम का कोई विज्ञान नहीं हो सकता और यदि दूसरा सही नहीं तो मनोविज्ञान साध्यवादीय कल्पनाओं का उपयोग नहीं कर सकता अतः इन दोनों ही प्रश्नों के बारे में अपनी स्थिति का औचित्य निर्धारण हमारे लिये एकदम आवश्यक है।

(अ) के विषय में यह वहस पेश की जा चुकी है कि यतः केवल वह ही जो व्यक्तियों के किसी बाहुल्य के प्रेक्षण हेतु एक सामान्य शर्तों पर प्राप्य हो सकता है उनमें से किसी व्यक्ति द्वारा किसी अन्य व्यक्ति के प्रति वर्णनीय हो सकता है और चूँकि भौतिक क्रम विषयक हमारी संरचना में व्यक्तियों के बाहुल्य के प्रेक्षणार्थ उपर्युक्त प्रकार से गम्य सारे ही पदार्थ अथवा लक्ष्य शामिल कर लिये गये हैं इसलिये वर्णन केवल भौतिक वस्तुओं का ही हो सकता है। सिद्धान्ततः 'मनोदशा' को वर्णन के लिये अशक्य इसलिये अवश्य होना चाहिये चूँकि उसकी अनुभूति केवल एक ही व्यक्ति को हो सकती है।

अब यदि मनोविज्ञान अनुभूत अनुभूति का तद्रूप प्रत्यक्ष वर्णन होने का दावा करे तो उसका यह दावा स्वयं उसके अस्तित्व के लिये ही घातक सिद्ध होगा। लेकिन जैसा कि हमने देखा मनोविज्ञान इस तरह का कोई दावा नहीं करता। उसके दत्त स्वयं ही तात्कालिक अथवा अव्यहृत अनुभूति की तथ्यवस्तु नहीं होते बल्कि वे रूपान्तरण की किसी प्रक्रिया द्वारा उन तथ्यवस्तुओं से समाहृत प्रतीक होते हैं। और यद्यपि जिन वस्तुओं का मनोविज्ञान अपने 'तथ्य' कहता है उन्हें भौतिकतथ्यी के समान व्यक्तियों के बाहुल्य के प्रेक्षणार्थ प्रत्यक्षतः प्रदर्शित नहीं किया जा सकता तो भी 'मनोदशा' की भौतिक स्थितियों और उसके सहवर्तियों में ऐसे समनुद्देश्य चिह्न हमें मिलते हैं जिनके द्वारा हम उसे तब भी पहचान सकते हैं जब वह दशा हमारे अपने वास्तविक जीवन में घटित होती है यानी वह वास्तविक अनुभूति मनोविज्ञान की 'मनोदशा' जिसकी प्रतीक होती है। अतः मनोविज्ञानानुसार जिसे मैं लाल रंग की अनुभूति कहता हूँ प्रेक्षण हेतु उसका एक नमूना मैं प्रत्यक्षतः भले ही

का या तो एकान्त यांत्रिकीय होना जरूरी होता है या एकान्त साध्यवादीय। वस्तुओं में स्वभावतः कोई कारण ऐसा नहीं होता जिसकी वजह से ज्ञान की उन्नति की किसी विशिष्ट अवधि के समय मनोविज्ञान की जाँच का क्षेत्र इतना विस्तृत न हो सके और उसमें उद्देश्य तथा विधि का इतना आन्तरिक वैविध्य न हो सकता हो जितना गणित शास्त्र में।

न पैदा कर सकूँ किन्तु उस इन्द्रिय बोध से मिलती जुलती तरंग-दीर्घताओं की ऊपरी और निचली सीमाओं के समनुदेशन द्वारा परोक्ष रूप से मैं हर एक को समझा तो सकता हूँ कि जब उपर्युक्त वाक्य का प्रयोग करता हूँ तो उससे मेरा क्या मतलब होता है।

(व) दूसरी कठिनाई हमें ज्यादा देर तक उलझाये नहीं रह सकेगी। यह विचार कि सब प्रकार के वर्णन का एकान्त रूप से यात्रिकीय होना आवश्यक है इस पूर्व-ग्रहण पर आधारित है कि अन्य किसी भी तरह का वर्णन उस प्रयोजन की पूर्ति नहीं कर सकेगा जिसके आधार पर हम वस्तुओं का वर्णन करने चलते हैं। जिस हद तक यह वर्णन करने का काम घटनाओं के गतिक्रम में हस्तक्षेप करने के व्यावहारिक नियम निर्धारित करने के इरादे से शुरू किया जाता है वहाँ तक तो यह पूर्वग्रहण पूर्णतः व्याथ्य लगता है। लेकिन घटना क्रम में हस्तक्षेप करने के सामान्य नियम यदि हमें निर्धारित करना हो तो नि सदेह हमें मान लेना पड़ेगा कि वह घटना क्रम हमारे हस्तक्षेप के बिना भी नैतिक नियमपूर्वक चालू रहता है। और हम पहले ही देख चुके हैं कि इसी कारण प्रकृति विषयक यात्रिकीय अर्थ निर्णय भौतिक विज्ञान का एक मौलिक प्राक्कल्पना तब तक बना रहता है जब तक कि वह अपने आपको प्राकृतिक नियम निर्धारण के ही कार्य तक कठोरतापूर्वक सीमित बनाए रखता है और ऐतिहासिक संसा का काम अपने हाथ में लेने का प्रयत्न नहीं करता। लेकिन हम यह भी देख चुके हैं कि किसी अन्तर्हित योजना अथवा प्रयोजन के प्रणामी क्रियान्वयन द्वारा विगेषित किसी घटना शृंखला का इतिहास-परक शसा तभी सम्भव हुआ करती है जब कि स्वयं उन घटनाओं का वर्णन लक्ष्य सापेक्ष प्रक्रिया रूप में मूलतः साध्यवादी वाक्पदों द्वारा कर दिया जा चुका हो।^१

यदि घटनाओं की इतिहासपरक संसा एक वैध माननीय हित है तो घटनाओं के लक्ष्य और प्रयोजनात्मक वाक्पदों द्वारा वर्णन को भी वैध वर्णन मानना होगा। तथ्य रूप से तो स्वयं भौतिक विज्ञान तक भी जब उन्हें जैव जीवन के तथ्यों से काम लेना पड़ता है सामान्य नियमों के निर्धारण के प्रारम्भिक विज्ञान शास्त्रीय आदर्श को छोड़ बैठते हैं और उनकी जगह वैयक्तिक विकास की रेखाओं के अभिव्यक्तिकरण के इतिहासीय

१. और उनका ऐसा वर्णन मनोविज्ञान प्रत्ययों के सन्निवेश के बिना असम्भव होगा। उदाहरणतः सन्ध्या के इतिहास के विभिन्न कालों से चले आ रहे औजारों की शृंखला के ऐसे श्रेणी विभाजन के लिये कि जिससे किसी विशिष्ट प्रकार के औजार या मशीन के विकास पर प्रकाश पड़ सके विभाजन के मूल स्वरूप हमें किसी ऐसी पर्याप्तता को चुनना होगा, जिसके अनुसार विभिन्न प्रकार के औजार जिस प्रकार के काम के लिये उनका अभिकल्पन हुआ है उसे किया करते हैं और इस प्रक्रिया द्वारा वे तुरन्त मनोविज्ञान की प्रयोजन तथा पूर्ति की कल्पना द्वारा आवद्ध हो जाते हैं।

आदर्श को अपना लेते हैं और अगर हमारे पहले वाले निष्कर्ष सही है तो कहना होगा कि हम पहले वाले प्रयोजन की अपेक्षा बाद वाले प्रयोजन में कहीं अधिक अनुरक्त होने के कारण ही मनोविज्ञान की रचना में प्रवृत्त होते हैं। आदमी मनोविज्ञान को खासतौर पर इसलिये इतना नहीं चाहता कि उससे दूसरे आदमियों के व्यवहार का अन्दाजा पहले से लगा सकने में उसे मदद मिले बल्कि वह इसलिये उसके निर्माण में रत होता है कि उससे उसे यह समझ सकने में मदद मिल सके कि सर्वत्र व्याप्त स्थायी हितों और प्रयोजनों की उपस्थिति द्वारा उसके अपने वैयक्तिक विकास की तथा उसके 'सामाजिक पर्यावरण' के विकास की आनुकम्बिक स्थितियाँ कैसे एक सूत्र में पिरोई गयी।

उपर्युक्त विचारणा सम्भवतः कुछ रूखा-सूखा और उबा देने वाला-सा लग सकता है किन्तु अस्तित्व सबधी मनोवैज्ञानिक सन्मण्डल की मान्यता द्वारा सकेतिक तत्त्वमीमासीय समस्याओं की आगे चलकर हमारे द्वारा की जाने वाली परीक्षा मनोवैज्ञानिक परि-कल्पनाओं और आनुभूतिक वास्तविकताओं के पारस्परिक संबंध विषयक एक निश्चित मत पर आधारित हो इसके लिये ऐसा होना अनिवार्य था और अपनी बारी में इस प्रकार के अभिमत द्वारा उन हितों के जिनका साधन मनोवैज्ञानिक संरचना किया करती है, एक वास्तविक सिद्धान्त का तथा इस सबकी साधिका तर्कशास्त्रीय विधि का पूर्वानुमान पहले ही से लगा लिया जाता है। हमारे अनुसंधान के सर्वसामान्य निष्कर्ष ने नकारात्मक-तथा सिद्ध कर दिया है कि मनोविज्ञान वास्तविक अनुभूति का प्रत्यक्ष प्रतिलेख नहीं है अपितु एक ऐसी बौद्धिक पुनर्रचना है जिसमें अनुभूति से व्यवस्थित अपाकर्षण की तथा उसी के रूपान्तरण की प्रक्रियाएँ अन्तर्ग्रस्त होती हैं। सकारात्मकतया उसने सिद्ध किया है कि पुनर्रचना की वैधता विशिष्ट प्रयोजनों के लिये उसकी उपयोगिता पर निर्भर होती है। आशिक रूप से घटनाओं की व्यावहारिक प्राग्ज्ञान प्राप्ति के लिये किन्तु मुख्य तप से उन घटनाओं के ऐतिहासिक तथा नीतिशास्त्रीय गुण विवेचनार्थ उन निष्कर्षों की सार्थकता आगे के दो अध्यायों में और भी अधिक निखर उठेगी।

अधिक अनुशीलनार्थ देखिए : आर० एवेनारियस कृत *DER Menschliche Weltbegriff*; एफ० एच० ब्रैडले का लेख 'एडिफेन्स आफ फिनोमिन-लिज्म इन सायकोलोजी' (माइण्ड, जनवरी १९००); एच० मस्टरवर्ग कृत *Grundzuge der Psychologie, Vol 1, Chap 2, (the Epistemological basis of Psychology) II, (Connection through the body)*; जे० वार्ड कृत 'सायकोलोजी' शीर्षक लेख एन्साइक्लोपीडिया ब्रिटानिका एड इनइट ('दि स्टैंडपॉइन्ट आफ सायकोलोजी'), नैचुरलिज्म एण्ड एप्लीस्टिसिज्म, खंड २, लेक्चर १६।

अध्याय १ का पूरक नोट

नीतिशास्त्र तथा इतिहास की साध्यपरक शृंखलाओं के असातत्य के सबध में

हम पहले देख चुके हैं कि प्रत्येक सतत शृंखला अनन्तशः विभाज्य हुआ करती है और यह भी कि इसके परिणामस्वरूप उस शृंखला के कोई से भी दो पद अव्यवहततया सह-सलग्न नहीं होते। दूसरी ओर ऐसी भी कोई शृंखला जो ऐसे पदों से बनी हो जो अव्यवहततया सह-सलग्न हों और जिनके बीच उसी शृंखला के मध्यवर्ती पद अन्तर्विष्ट न किये जा सकते हों, अनन्तशः विभाज्य नहीं होती और परिमाणतः सतत भी नहीं। इस नियम को मनस्तत्वीय प्रक्रियाओं पर लागू करके हम देख सकते हैं कि जहाँ अनुक्रम यांत्रिकीय नेमी तरह का होता है वहाँ वह सतत होता है क्योंकि उसे छोटे-छोटे खंडों में अनन्तशः विभक्त किया जा सकता है और उन छोटे खंडों में से हर एक टुकड़े में भी वही अनुक्रम जैसा कि पूरे में था दिखाई देता है। (सही बात इतनी और कहनी होगी कि सातत्य की दूसरी शर्त भी पूरी होती है क्योंकि जो न सा समय-बिन्दु क्यों न विभक्त करे अनुक्रम शृंखला के भीतर ही पड़ता है) किन्तु जहाँ नये साध्यपरक समझन मौजूद होते हैं वहाँ इस सातत्य का व्यक्त हल भी मौजूद मिलता है। नया प्रयोजन अनुक्रम के एक निश्चित बिन्दु पर बाहर आता है इससे पहले जो गुजर जाता है वह किसी विभिन्न हित अथवा प्रयोजन सिद्धि-हेतुक होता है और जो कुछ उस समय बिन्दु के बाद आता है वह होता है तब उद्गत नवीन-हित-साधन-हेतुक। दोनों में से प्रत्येक अपने भीतर एक सतत प्रक्रिया का निरूपण कर सकता है किन्तु एक का दूसरे में संक्रमण सतत नहीं होता। और यहाँ ही पुरानी सप्रयोजन शृंखला का अन्त हो जाता है और नयी का प्रारम्भ और यह ऐसे पदों की अव्यवहत सह-सलग्नता का मामला है कि जिनके बीच मध्यवर्ती पद अनिविष्ट नहीं किये जा सकते।

दूसरे सबध के बारे में मेरा ख्याल है यह सिद्ध करना आसान होगा कि किस तरह पर यह शर्त खुद ही काल विषयक वास्तविकता के लिये घातक होती है। मेरा तो उद्देश्य यहाँ पर यही सिद्ध करने का है कि जिन तथ्यों का हवाला मैंने अभी दिया है उनके आकार पर यह निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता है कि 'चरम सत्ता' अथवा 'वह निरपेक्ष' स्वयं ही एक असतत शृंखला है। इस अभिमत पर मुझे यह आपत्ति है कि 'नये चयनात्मक हित का आविर्भाव' स्वयं ही सारतः परिमित अनुभूति का ही एक लक्षण है और परिमित होने के कारण ही उसका रूप कालीय होता है। नये और स्वभावजन्य संदेह के कोई माने ऐसी पूर्ण और अपरिमित अनुभूति के लिये नहीं हुआ करते जिसकी मोद में पूर्णतया एक रूप यह समग्र अस्तित्व समाया हुआ होता है। दूसरी जगह अगर कहा जाय तो सच्चा के श्रृंखला तप की ऐसी अनुभूति के अतिरिक्त कोई सार्थकता नहीं होती कि जिसे आशिक

अन्तर्दृष्टि तथा अर्थग्रहण की एक स्थिति से दूसरी तक प्रक्रमशः आगे बढ़ना है। यह बात 'तार्किक' क्रम अथवा नैतिक अर्हतापरक मूल्यांकन विषयक 'नीतिशास्त्रीय' व्यवस्था के बारे में उतनी ही सत्य है जितनी कि केवल आकिक व्यवस्था के विषय में। वास्तव में खंड २, अध्याय ४, सेक० १० में हमने कहा था कि श्रैखल सज्जा ज्ञानार्जन की उस सावधिक विधि की सबसे सीधी और अधिक से अधिक सामान्य अभिव्यक्ति है जिसे हमने एक साथ ही परिमित ज्ञान के लिये अनिवार्य तथा वास्तविकता अथवा सत्ता की अभिव्यक्ति हेतु अपर्याप्त तय किया था और इस आधार पर ही वर्तमान समस्या को जहाँ तक मैं समझ सका हूँ वहाँ तक कहना पड़ रहा है कि चरम सत्ता न सतत और न असतत श्रृंखला है क्योंकि आत्मरूपेण वह श्रृंखला ही नहीं

अध्याय २

आत्मा और शरीर की समस्या

१—मनोभौतिकीय सहयोजन की समस्या का काम वैज्ञानिक आकर्षणों के सह-सवधों के साथ रहता है न कि अनुभूति के दत्त तथ्यों के साथ । २—अतः मनोवैज्ञानिक 'चेतना' अनुभूति की परिमित व्यष्टि विषयवस्तु नहीं होती और वास्तविक सत्ता को मनोवैज्ञानिक अर्थों में 'मनो' द्वारा निर्मित नहीं कहा जा सकता । इसके अतिरिक्त हमें पहले ही से यह न मान लेना चाहिये कि मनोभौतिकीय सहयोजन की कार्यकर प्राक्कल्पना केवल एक ही हो सकती है । ३—संभाव्य प्राक्कल्पनाओं की सख्या घटा कर तीन तक लायी जा सकती है । उपतत्त्ववाद, समान्तरवाद तथा मिश्र क्रिया । ४—शरीर क्रिया विज्ञान के रीति वैधानिक नियम के रूप में उपतत्त्ववाद वैध है किन्तु मनोविज्ञान के आधार रूप में वह अग्राह्य है क्योंकि उसके माने हो जाँयगे मनस्तवीय तथ्यों का यात्रिकीय नियमों में विघटन । ५—सामान्तरवाद । समान्तरवाद के लिये दी जाने वाली यह दलील कि चूँकि वह यात्रिकीय भौतिकी की अभिवारणाओं का सर्वांग सम है इसलिये मनोभौतिकी के लिये अवश्य ही उसे वैध होना चाहिए, विरोधाभासी दलील है । हम पहले से यह नहीं मान ले सकते कि मनोविज्ञान की इन अभिवारणाओं का अनुपालन जरूर करेगा । ६—कार्यकर प्राक्कल्पना के रूप में समान्तरवाद विविध प्रयोजनों के लिये उगलभ्य है किन्तु वह तब असफल हो जाता है जब सद्य प्रयोजन प्रतिक्रियाओं के प्रारम्भणार्थ उसका विनियोग करने का प्रयत्न करते हैं । कोई साध्यवादीय तथा यात्रिकीय शृंखला अन्तिमेत्यतया 'समान्तर' नहीं हो सकती । ७—अतः हमें इसलिये मिश्र-क्रियात्मक प्राक्कल्पना का सहारा इसलिये लेना पड़ता है कि उसी से हमें शरीर-क्रिया-विज्ञान तथा मनोविज्ञान के सह-सवध की एक सगत योजना प्राप्त होती है । लेकिन फिर भी हमें यह याद रखना होगा कि यह प्राक्कल्पना जिन्हें सह-सम्बद्ध करती है वे प्रतीक ही होते हैं वास्तविक तथ्य नहीं । दोनों ही प्रतीकों द्वारा प्रतिनिर्दिशित तथ्यवस्तु एक ही होती है यद्यपि मनोवैज्ञानिक प्रतीकवाद शरीर क्रिया विज्ञानीय प्रतीकवाद को अपेक्षा कहीं अधिक विस्तृत और पर्याप्त प्रतिनिध्य प्रस्तुत करता है ।

१—आत्मा अथवा मन और शरीर के पारस्परिक सवध के बहुत कम ऐसे प्रश्न हैं जिन्होंने दार्शनिकों का और विशेषतः उन दार्शनिकों का, जो पश्चिमी दुनिया के धर्ममत

के रूप में ईसाइयत की स्थापना के बाद से अब तक हुए हैं, ध्यान अधिकतर लगातार आकर्षित किया है। और न शायद इस प्रश्न के अतिरिक्त और किसी दूसरे प्रश्न के बारे में विवादग्रस्त समस्या के सत्य तर्कशास्त्रीय स्वरूप विषयक सही समझदारी की कमी के कारण, इससे ज्यादा गलतफहमी अथवा दुष्कल्पना ही उठी है। साधारण व्यक्तियों की अर्धवैज्ञानिक अटकलबाजियों और तत्त्वमीमांसकों तथा मनोविज्ञानियों के अधिक व्यवस्थित सिद्धान्तों दोनों ही में इस विषय का प्रारम्भ इस एकदम भ्रान्त पूर्वकल्पना के साथ किया गया कि मानव जीवन का शारीरिक तथा मानसिक भागो अथवा पहलुओं में द्विधा पृथक्करण अव्यवहृत अनुभूति का ऐसा दत्त है जिसका सत्यापन प्रत्यक्षतः हम अपने भीतर कर सकते हैं और यह कि दर्शनशास्त्र का कर्तव्य कर्म केवल यही है कि वह विदग्ध किन्तु असत्याप्य प्राक्कल्पनाओं द्वारा दी हुई वास्तविकताओं के बीच की खाई का अतिक्रमण करता रहे। विगत अध्याय में दिये गये हमारे स्थिति बिन्दु से देखने पर यह आसानी से समझ में आ जाता है कि उपर्युक्त अभिमत दर्शनशास्त्र की वास्तविक-समस्या को गलत रूप में प्रस्तुत करता है।

हमारा सरोकार जब तक मानव अस्तित्व के उस रूप के साथ रहता है जिस रूप में हम उसे अपनी तात्कालिक अनुभूति के अन्तर्गत पाते हैं अथवा जिस रूप में हम अपने तथा साथियों के पारस्परिक व्यवहार के सामाजिक सबधों में उसे उपकल्पित किया करते हैं तब तक शरीर और मन के बीच किसी सबध का कोई प्रश्न नहीं उठ सकता क्योंकि सबध विषयक पदों में से कोई भी पद हमारे सामने नहीं होता। अपनी तात्कालिक अनुभूति की खातिर न तो मैं कोई शरीर हूँ न कोई आत्मा न ही दोनों का कोई संयोग बल्कि मैं तो अनुभूति का एक ऐसा व्यष्ट विषय हूँ जिसका प्रत्यक्ष अन्तः संचार अन्य व्यष्टों के साथ है। चेतन अथवा अचेतन रूप से बद्धमूल द्वैतवादी विचारों के प्रभाव के कारण बहुधा हम इस तरह से बात किया करते हैं मानो यह एक प्रत्यक्षतः अनुभूत तथ्य हो कि हम अपने साथियों के साथ शरीर नामक एक विजातीय 'द्रव्य पदार्थ' के माध्यम से अप्रत्यक्षरूपेण संचार स्थापित कर सकते हैं और कभी कभी हम इस कल्पित प्रतिबन्ध का प्रतिदर्शन अस्तित्व विषयक एक ऐसी उच्चतर कल्पित स्थिति के साथ करने लगते हैं जिसके अन्तर्गत 'अशरीरी-आत्माएँ' अनुमान्यत एक दूसरे के साथ प्रत्यक्ष समागम कर सकती हो। लेकिन सत्य बात यह है कि यह प्रत्यक्ष समागम और एक बुद्धिमान और संप्रयोजन व्यक्ति का दूसरे को प्रभावित कर सकना ऐसा कोई विशेषाधिकार नहीं है जो यहाँ से अच्छी किसी दूसरी दुनिया में हमारे लिये सुरक्षित कर दिया गया हो अगर हम केवल अपने द्वैतवादी पूर्वाग्रहों को भूल सके तो हमारे वास्तविक जीवन विषयक यही सत्य बात है जैसा कि हम देख सकते हैं। वास्तविक जीवन में मनोवैज्ञानिक पूर्वाग्रहों द्वारा जीवन के अपने आनन्द को कलुषित करने से पहले, हमें अपने तथा हमारे सामाजिक

पर्यावरण के सदस्यों के बीच किसी निष्क्रिय 'भौतिक' संगठन में घुस पड़ने के बारे में हमें कुछ भी पता नहीं होता। अनुभूति की मौलिक एकता का भौतिक तथा मानसिक पक्षों में विभाजन एकदम हमारी अपनी अपाकर्षक वृद्धि की ही उपज है। 'शरीर' और आत्मा अनुभूति की दत्त तथ्य वस्तुएँ नहीं अपितु वे हमारी अपनी कृत्रिम रचनाएँ हैं जिनका समाहरण हमने स्वयं उन विपद प्रक्रियाओं द्वारा जिनका अध्ययन अभी अभी कर रहे थे जीवन के वास्तविक 'तथ्यों' से किया है।

जैसाकि यात्रिकीय भौतिक क्रम-व्यवस्था विषयक धारणा की रचना करते समय हमने देखा था हम अपनी समग्र प्रत्यक्ष अनुभूति से मे कुछ तत्वों को अपाकृष्ट करके अपने 'पिण्डों' अथवा 'शरीरों' का नाम देकर ऐसा समझने लगते हैं मानों उनका एक अलग अस्तित्व हो और तब 'अन्तर्निवेश' विषयक प्राक्कल्पना की सहायता से प्रत्यक्ष आत्मानुभूति के उन तत्वों को जो भौतिक जगत् के बाहर छूट गये थे, इस तरह पुनः प्रस्तुत करने लगते हैं मानो उनकी एक दूसरी ही पृथक्-व्यवस्था अथवा दूसरा पृथक् समग्र आत्मा नामक हो। जब हम इस बिन्दु तक आ पहुँचते हैं तब नि सदेह भजवूर हो जाते हैं यह नावल खड़ा करने के लिये कि शरीर और मानस नामक इन दोनों व्यवस्थाओं को एक दूसरे से सम्बद्ध कैसे माना जा सकता आवश्यक है। किन्तु याद रखने योग्य महत्वपूर्ण तथ्य यह है कि दोनों ही व्यवस्थाएँ आनुभूतिक तथ्य नहीं हैं बल्कि अपादकर्षण की उत्पाद हैं। उनके सबध परबहस करते समय हमारा काम यह है कि दिये हुए द्वैत का हम अतिक्रमण न करे अपितु उस एक से छुटकारा पाये जिसे किन्हीं विगिष्ट वैज्ञानिक समस्याओं के हितार्थ अनुभूति का जोड़ तोड़ बैठाने की इच्छा से हमने स्वयं अपने लिये बनाया था। अतः जैसाकि मस्टरवर्ग ने सहीतीर पर लिखा है कि शरीर और आत्मा के बीच जो सबध वास्तविक तथ्य रूप में मौजूद है उसे हमें खोजना नहीं है बल्कि हमें ऐसे सबध का आविष्कार करना है जो कृत्रिम भौतिक तथा मनोवैज्ञानिक प्राक्कल्पनाओं का सामान्य योजना का साथ दे सके।^१

१. एवेनारियस के ग्रन्थ *Menschliche Weltbegrif*, p. 75 के निम्नलिखित दो अनुच्छेदों के साथ तुलना कीजिये। मान लीजिये 'म' प्रेक्षित वस्तुओं (घड़, बाहों, हाथों, टाँगों, पावों, वाक्शक्ति, गति आदि) का तथा 'प्रस्तुत विचारों' का एक निश्चित समग्र, 'मै' रूप है। तब जब 'म' कहता है 'मेरा एक मस्तिष्क' है तब उसका अर्थ होता है वह मस्तिष्क प्रेक्षित वस्तुओं के उक्त समग्र की ही वस्तु उसके भाग रूप में है और साथ ही वह 'मै' अभिषेय प्रस्तुत विचारों का भी अंग है। और जब 'म' कहता है मैं विचारवान् हूँ तो उसका मतलब होता है कि विचार स्वयं प्रेक्षित वस्तुओं के समग्र के भागरूप हैं तथा वे मैं नामक प्रस्तुत विचार समग्र के भी

२—जहाँ तक तत्त्वमीमांसा के हितों का संबंध है यह मान्यता कि आत्मा और शरीर की समस्या का सरोकार केवल वैज्ञानिक अपाकर्षण के अत्यधिक कृत्रिम उत्पादों से ही है न कि किसी ऐसी वस्तु से जिसे 'दी हुई' वास्तविकता अथवा 'दत्त तथ्यवस्तु' कहा जा सके, इस विषय के विवेचन से प्राप्त होनेवाला एक उच्चतम सहत्वपूर्ण सिद्धान्त है। उससे दो बड़े सार्यक निष्कर्ष एक साथ ही प्राप्त किये जा सकते हैं। (१) हमें अनुभूति के उन परिमित विषयों को जिनके संबंध में हमें सकारण मानना पड़ चुका है कि उन्हीं से अनन्यतया चरम सत्ता की रचना हुई है। मनोवैज्ञानिक अर्थों में 'मन' और 'आत्माएँ' नहीं कहना चाहिये।^१ उनको इन नामों से पुकारने का अनिवार्य आशय यही होगा भौतिक व्यवस्था से 'पिण्डों' या 'शरीरों' का ऐसा अपवर्जन जिसके बिना 'आत्मा' अर्थात् 'मन' नामक मनोवैज्ञानिक परिकल्पना की कोई सार्यकता नहीं होती। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो ऐसा करने से वे उसके तद्रूप न हो सकेंगे जो कुछ कि वे अपनी

अंशरूप है किन्तु यद्यपि मैं नामवेध वस्तु के अर्थ विश्लेषण से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि भस्तिष्क और विचार दोनों ही हमारे हैं तो भी उससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि विचार भस्तिष्क के हैं। निःसंदेह विचार 'मेरे अह' का विचार है 'मेरे भस्तिष्क' का ठीक उसी तरह नहीं जिस तरह मेरा भस्तिष्क 'मेरे विचारों' का भस्तिष्क नहीं होता। अर्थात् भस्तिष्क विचार का न तो आवास ही होता है न विष्टर, न जनक, न साधक औजार, न इन्द्रिय, न सहाय, न अधःस्तर। विचार भस्तिष्क का न अन्तेवासी है, न नायक, न अपराध, न अपर पाद, न ही उत्पाद और वस्तुतः शरीर क्रियात्मक क्रिया तक नहीं, न भस्तिष्क की कोई स्थिति ही।

१. इसी पुस्तक में अन्यत्र मनोविज्ञानी द्वारा अधीयमान वस्तु के लिये कल्पित रूप से सियः परिवर्ती आत्मा और मन नामक संज्ञाओं का मैं उपयोग कर रहा हूँ। इन संज्ञाओं का जिन प्रचलित अर्थों में उपयोग अग्रज लेखक किया करते हैं उन अर्थों के बीच जहाँ तक भेद का सवाल है वहाँ तक आत्मा के साथ मन की अपेक्षा कहीं अधिक सारवृत्त और स्वातंत्र्य संपृक्त माने जाते हैं। आत्मा शब्द यदि अनुभूति के उस परिमित कर्ता के लिये जैसा कि बहु वास्तविक सामाजिक जीवन में स्वयं है तथा मन शब्द उस संरचना के लिये जो मनोविज्ञान के प्रयोजनार्थ इस अनुभवकर्ता का प्रतीक होता है निर्धारित कर दिये जाय तो शायद कोई गलती न होगी किन्तु आत्मा और शरीर शब्दों के विषय में सार्वजनिक प्रति कल्पनाएँ इतनी बढभूल हो चुकी हैं कि हमारे इस सुझाव को कोई स्वीकार न करेगा। इस पुस्तक के प्रारम्भिक भागों में उदाहरणतः खंड २, अध्याय २, सेक० ६ में मैंने स्पिरिट शब्द का उपयोग उन्हीं अर्थों में किया है जिन अर्थों में यहाँ आत्मा शब्द का।

प्रत्यक्ष अनुभूत्यर्थ स्वयं है वस्तु के तद्रूप हो नकेगे उसके जो कुछकि वे 'अन्तर्निवेश' के प्रभावान्तर्गत एक दूसरे के नैदानिक विचारार्थ बन जाते हैं। जैसाकि हमने देखा कि विज्ञान के निविष्ट प्रयोजनों के लिये हम स्वयं अपने आपको तथा अन्य व्यक्तियों को ऐसा समझ लेना वैध नया आवश्यक हो जाता है मानो हम मानसिक दशाओं की इन प्रकार की शृंखला हैं किन्तु यह भूलना कभी वैध नहीं होता कि जब हम ऐसा करने से तो प्रत्यक्ष अनुभूत की जगह हम अत्यधिक अवास्तविक प्रतीकात्मकता को पैदा रहे होते हैं।

प्रतीकात्मकता और तथ्य के बीच यो गड़बड़ करने का एक परिणाम चलते चलते मोटा कर लिया जाय। जब वास्तविक चेतन जीवन के भाविन एकत्व की जगह जब मानसिक स्थितियों की शृंखलाओं को स्थानापन्न कर देते हैं तब हम अपने आप में प्रश्न करना शुरू कर देने हैं कि तथ्य और उसके प्रतीक जिसके—प्रतीकात्मक स्वत्व को हम भूल जाते हैं दोनों का क्या संबंध है। और हममें ही उन लाजवाब (उत्तरहीन) प्रश्नों का जन्म होना है। मूलतः जयहीन होने के कारण ही तो जो उत्तर देने योग्य नहीं होते और जो उन तरीकों के बारे में होते हैं जिसके द्वारा 'स्वात्म' स्थितियों के अनुवर्तन का म्भानी होता है अथवा स्थितियों का अनुवर्तन 'स्वात्म' का होना है। जब हम यह नहीं देख पाते कि स्थितियों का अनुवर्तन स्वयं एक ऐकिक क्रिय नहीं है जैसाकि 'अन्तर्निवेश' की प्राक्कल्पना के दृष्टिकोण में प्रकट होता है तब हम अपने मन में दो पर्याय खड़े पाते हैं यानी या तो हम अपने मनोविज्ञान पर मनोदशाओं के परिवर्तनहीन अवस्तर' का बहु निरर्थक और अविचार्य कल्पितार्थ लाद दे जिते काष्ठ के पत्थर के मनोविज्ञानी आत्मनस्त्व कहते थे या वास्तविक जीवन को असतत 'मानसिक प्रतिभूतियों के अनुवर्तन में विघटित कर डालें। यह मान लेने पर कि मनोविज्ञान का अनुभूत वास्तविकता के साथ कभी सीधा सम्बन्ध नहीं होता किन्तु उम्मा मनोकार नवा ऐसे अपाकरण के प्राक्कल्पनात्मक उत्पादों में ही रहता है जिनका वाच्य निर्णय केवल मनोविज्ञानी के विवेक प्रयोजनार्थ उनकी उपयोगिता द्वारा ही होता है। यह सब कठिनाइयाँ दूर हो जाती हैं।

होगा। इस प्रकार शारीर-क्रिया-विज्ञानी, यदि उसका काम उससे चलता हो, तो वैधरूप से एक ऐसी कार्यकर प्राक्कल्पना अपना सकता है जिसे मनोविज्ञानी अग्राह्य मानता हो इसके अतिरिक्त मनोवैज्ञानिक समस्या के विभिन्न प्रकार भी वैध रूप से विभिन्न कार्यकर प्राक्कल्पनाएँ प्रकल्पित कर सकते हैं।^१ साथ ही अगले अनुच्छेदों में यह सिद्ध करने का उद्देश्य सामने रखूंगा कि मनोविज्ञान की एक प्राक्कल्पना जरूर ऐसी है जो अपनी अन्य प्रतिद्वन्द्विनियों की अपेक्षा कहीं अधिक अच्छी तरह शारीर-क्रिया-विज्ञान तथा मनोविज्ञान दोनों ही के सामान्य प्रयोजनों के लिये उपयोगी है। किन्तु जैसे जैसे हम आगे बढ़ेंगे वैसे वैसे हम देखेंगे कि जिन प्राक्कल्पनाओं का हम त्याग करते जाते हैं महत्वपूर्ण समस्याओं को हल करने के लिये वे भी वैध हैं। तत्त्वमीमांसा के अध्येता के रूप में तो वस्तुतः हमारा मुख्य लक्ष्य मनोभौतिकी-विषयक सबब पर आगे बहस करते समय, उन तत्त्वमीमांसीय युक्तियों का विरोधाभास दोष दिखाना होगा जो किसी एक प्राक्कल्पना को विशिष्ट और आवश्यक रूप के सत्य सिद्ध करने के लिये साधारणतः प्रस्तुत की जाती है।

३—अब जब हम उन मुख्य प्रकारों की प्राक्कल्पनाओं पर विचार करने चलते हैं जिन्हें पहले भी अब भी, वस्तुतः तत्त्वमीमांसक तथा मनोविज्ञानी प्रस्तुत करते रहे हैं और किया करते हैं। उन प्राक्कल्पनाओं का समूहीकरण निम्नलिखित पाँच कुलकों में कर देना ठीक होगा। अर्थात् १—पूर्व स्थापित एकरूपता, २—असंगवादिता, ३—उपतत्त्व-

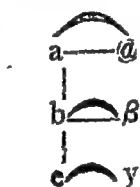
१. अतः ज्योतिषशास्त्रीय समस्याओं पर विचार करते समय हम कोपनिकस की अथवा टालमी की योजना में से जो भी हमारे विशिष्ट प्रयोजनों के लिये सुविधाजनक हो उसे अपना सकते हैं। कोपनिकस की व्यवस्था की श्रेष्ठतर सत्यता का मूल्य इससे अधिक अन्य कुछ नहीं होता कि उसकी उपयोगिता का क्षेत्र दूसरी के क्षेत्र से बड़ा है। यहाँ मैं बता दूँ कि मैंने उपयोगिता शब्द का प्रयोग यहाँ उन दार्शनिकों के सकीर्णतया व्यावहारिक अर्थों में नहीं किया है जो उदाहरणतः निरपेक्ष विषयक सारी अटकलबाजियों को अनुपयोगिता के आधार पर हेय वहराते हैं। जो कुछ भी किसी भी मानवीय आकांक्षा को परितुष्ट करता है वह मेरे लिये उत हृद तक 'उपयोगी' है। परिणामतः मेरे लिये 'निरर्थक ज्ञान' नामक कोई वस्तु 'फलानुमेय प्रामाण्यवाद' जिसकी खिल्ली उड़ाता है, इस दुनिया में नहीं है। अतः यदि किसी व्यक्ति की मानसिक शान्ति 'निरपेक्ष' अमूर्त विषयक अटकलबाजी पर निर्भर हो—परियो अथवा देवदूतों की आदतों के बारे में या आपकी मर्जी के किसी भी विषय के बारे में (और यह एक ऐसी बात है जिसके बारे में ही आदमी को अन्ततोगत्वा स्वयं ही निश्चय करना चाहिये) तो फल-क्रिया प्रामाण्यवाद का इस तरह की अटकलबाजी पर रोक लगाना स्वयं अपने सिद्धान्त के प्रति झूठ वचना होगा।

वादिता, ४—मनोभौतिकी या समान्तरवादिता ५—मिथ क्रिया। इस अध्याय के प्रयोजनार्थ उपर्युक्त पाँच विकल्पों में से पहले दो विकल्पों को भी छोड़ा जा सकता है। न तो लीवनिट्ज की पूर्व स्थापित एकरूपता को ही, न ज्युलिनेक्स और मालेवान्स के तथा एक-पक्षीय रूप में वर्कले के भी प्रसंगवाद को आधुनिक दर्शनशास्त्र का अधिक समर्थन प्राप्त हो सकता है। दोनों ही अभिमत इसके अतिरिक्त—लीवनिट्ज का खुद तौर पर और प्रसंगवादियों का अर्थगमिता के आधार पर—विशिष्ट मनोभौतिकीय प्राक्कल्पना से कहीं और बड़ी चढ़ी कोई वस्तु है। सिद्धान्तों के सकल ज्ञानातीत कारणता से छुटकारा पा जाने के प्रयत्न हैं और उनके सामान्य आधारों पर हम अपने कारणीय अभिव्यक्ति विषयक अध्याय में विचार कर चुके हैं वहाँ हमने इस बात की अपनी दिलजमई कर ली थी कि मनोविज्ञान की तरह जो विज्ञान परिमित वस्तुओं को मान्यता प्रदान करना है उसे ज्ञानातीत कारणता के सिद्धान्त को कम से कम कार्यकर प्राक्कल्पना के रूप में तो स्वीकार करना ही होगा।

ग्रेप तीन प्रकारों में से प्रत्येक प्रकार के अभिमत के समर्थक विज्ञान और दर्शन शास्त्र के सम-सामयिक विद्यार्थियों में मौजूद है। उपतत्त्ववादीय सिद्धान्त अधिकतर भौतिक विज्ञान पर काम करनेवालों का प्रिय सिद्धान्त है। यद्यपि मनोविज्ञानी और तत्त्व-मीमांसकों का वह अधिक प्रिय नहीं है पर डॉ० ईड्वर्थ हॉगसन का स्पष्ट समर्थन उसे प्राप्त है। समान्तरवादी सिद्धान्त के कुछ कथन विशेषतः मस्टरबर्ग का कथन उससे बहुत कुछ मिलते-जुलते हैं। आजकल शायद समान्तरवादी प्राक्कल्पना मनोवैज्ञानिक विज्ञेपज्ञों में विशेषतः जनप्रिय हो रही है और उसके पृष्ठभूमि में उच्चकोटि के अनेक लेखक हैं जैसे वुन्ट, मस्टरबर्ग, एविंगहॉस, हाफर्डिंग और स्टाउट। और अन्त में मिथ-क्रिया के व्यक्तिजाली पृष्ठभूमि में हं ब्रैडले, वार्ड और जेम्स, फिर जब उसे मैक-डुगल जैसे गहरे शरीर-क्रिया-विज्ञानी तक ने अपना रखा है तो कहना ही क्या है। दोनों ही अवर सिद्धान्तों के विगतकालीन महान् दार्शनिक तथ्यों के साथ ऐतिहासिक सवध चले आते हैं। समान्तरवाद का सवध स्पिनोजा के साथ है और मिथ क्रियावाद का, अन्य तामों की गणना न करने पर भी देकार्त और लॉक के साथ। प्राचीन जगत् के दर्शन शास्त्र में मनोभौतिकी विषयक प्रश्न सुनिश्चित रूप धारण कर चुका था ऐसा नहीं कहा जा सकता किन्तु शायद इतना कहा जा सकता है कि अफलातून या प्लेटो का मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त अवग ही मिथ क्रियापरक है जबकि अरस्तू का सिद्धान्त यद्यपि इतना उलझा हुआ है कि उसका नहीं रूप निर्धारण नहीं हो पाता फिर भी वह समान्तरवाद की ओर नुका हुआ है।

४—उपतत्त्ववाद विचार के लिये जो तीन प्राक्कल्पनाएँ बच रही हैं उनमें से उपतत्त्ववाद के सिद्धान्त में ऐसा कुछ बहुत कम है जिसके रण पर उसकी निर्धारण की

जा सके। वह अपने दोषों के कारण गहरे आक्षेपों का लक्ष्य है। उक्त सिद्धान्त के अनुसार सारे ही कारणीय संयोजन एकान्तया भौतिक दशाओं के बीच ही हो सकते हैं। शारीरिक परिवर्तन एक दूसरे के बाद अनुक्रम विषयक एकलक्ष नियमों के अनुसार ही हुआ करते हैं और उन नियमों की खोज करना शारीर-क्रिया-विज्ञानी का ही काम होता है। शरीर मनुष्यी प्रत्येक परिवर्तन शारीरिक पूर्ववर्तियों द्वारा पूर्णतया निर्धारित हुआ करता है। कुछ शारीरिक दशाएँ तदनुरूप 'चेतनता की दशाओं' द्वारा ही अनुगत होती हैं किन्तु दशाओं का कोई कारणीय संबंध अनुवर्तिनी शारीरिक दशाओं के साथ नहीं होता न उनमें परस्पर ही ऐसा संबंध होता है। इस प्रकार वे परिणाम रूप अथवा प्रभाव रूप ही होती हैं कारण रूप कभी नहीं होती। भौतिक परिवर्तनों की सारी ही शृंखला जन्म से लेकर मृत्युपर्यन्त तक के परिवर्तन, जिनसे मानव शरीर के सारे इतिहास की रचना होती है ठीक उसी प्रकार घटित होती चली जाती है जिस प्रकार वह तब होती चली जाती जब 'चेतना' का उसमें एकान्त अभाव होता। यही वह बात है जो इस दावे में कही गयी है कि सारी ही मनोदशाएँ उपतत्त्व होती हैं अर्थात् ऐसे अनपेक्षित उपकरण जो शारीरिक परिवर्तनों की संयुक्त शृंखला के सिलसिले में उठ खड़े होते हैं लेकिन जिनका कोई भी निर्धारित प्रभाव उस पर नहीं होता। चित्रात्मकतया इस सिद्धान्त को यों दिखाया जा सकता है —



इस चित्र में जहाँ अंग्रेजी इटालिक अक्षर भौतिक दशाओं के तथा ग्रीक अक्षर मानसिक दशाओं के प्रतीक हैं वहाँ खड़ी लकीरें कारणीय अनुक्रम की द्योतक हैं।

अगर मनोभौतिक प्राक्कल्पना अनुभूति के वस्तुतथ्यों पर विनियोजित हो सकती होती तो निश्चय ही उपतत्त्ववाद को अन्तर्हिततया अर्थहीन कहकर निरस्त कर देंगे। क्योंकि इससे बढ़कर और कुछ भी इतना निश्चित नहीं कि, प्रत्यक्ष अनुभूति विषयक वास्तविक जीवन में हमारा ज्ञान और हमारे हित ही हमारे कार्यों का गतिक्रम निर्धारित करते हैं। हमारा विज्वाण और हमारी इच्छा ही इन सत्तार में हमारे व्यवहार में परिवर्तनों का कारण है, यह बात उन प्रारम्भिक सत्तारों में से एक है जिस पर जन्म हमारे विज्वाण की युक्तियों द्वारा उखाड़ने में कोई भी विज्ञान समर्थ नहीं हो सकता। इसलिये जब उपतत्त्ववाद के समर्थक अपने अभिमतों के आवार पर व्यवहारिक, नैतिक और विद्यात्मक

या कानूनी निष्कर्ष निकालने का प्रयत्न करने लगते हैं तब अगर हम अनुभूति के बहुत ही नीचे जाये तब तो ऐसे बंटुके स्वांग में कोई नरोकार रखने से इन्कार कर दे तो वह कोई हमारी अनाधिकार चेष्टा न होगी। किन्तु जब तक कि इस प्राक्कल्पना को हमारे शारीर-क्रिया-विषयक तथा मनोविज्ञानात्मक निद्वान्तों को सह-सम्बद्ध करने की केवल कार्यकर प्राक्कल्पनाओं के रूप में ही प्रस्तुत किया जाता है वहाँ तक मानका और ही रहना है। मनोनालिकी निद्वान्त रूप में उनको वैयता का अन्दाजा उस नावा द्वारा ही लगाया होगा जिन नावा में कि वह इन सह-सम्बन्ध को व्यक्त बनाती है और जिन नावा में कि उन व्यक्त अन्तर्गताओं में जो इन अभिनत को वास्तविक जीवन की परिभाषा मान लेने की गलती के कारण पैदा होती है कोई हानि नहीं होती।

अब अगर हम इन दृष्टिकोण में इन प्राक्कल्पना को देखें तो हमें गुरस्त दिखायी पड़ जायगा कि वह कुछ प्रयोजनों के लिये बस्तुन वैय है। शारीर-क्रिया-विज्ञान के प्रयोजनों के लिये यह एक हमारे सम्बन्ध की बात होगी कि किसी शारीर-क्रिया-विज्ञानग्रक प्रक्रिया की पूर्वपरस्थितियों में उनकी पञ्चान्तरस्थितियों का अनुमान हम लगा सकें। शारीर-क्रिया-विज्ञानात्मक परिवर्तनों को अगर हम शारीर-क्रिया-विज्ञानात्मक पूर्ववर्तियों के अतिरिक्त अन्य के भी द्वारा अभिभावित हुए बिना उपचारित कर सकें तो ऐसा कर सकने में हमारा हित है। और एकहमना की अवयवा प्रमस्तिष्कीय शारीर-क्रिया-विज्ञान के नियम की स्थापना कर सकने की प्रत्येक वास्तविक सफलता इन बात का प्रमाण है कि यह पूर्वानुमान कि विवादयल प्रक्रिया की निर्धारिका गन्ध परस्थितियाँ शारीर क्रियात्मक माय ही होती हैं। नस्य का ननकअ है। यदि कोई शारीर-क्रिया-विज्ञानी किसी ननस्त-स्वीय श्रृंखला को उन्नतत्वबदीय इसलिये ही मानता है कि एक शरीर क्रिया विज्ञानी की है निद्रन में वह उन्ही प्रक्रियाओं में काम लेगा जिन्हें इन पूर्वानुमान पर उनमें केवल शारीर-क्रिया-वैज्ञानिक पद ही अन्तर्ग्रस्त है एक रूप अनुक्रमों में सञ्जतापूर्वक विशदित किया जा सके तो वास्तव में वह उचित काम ही करता है। यद्यपि इन बात का निगन्त कि क्या तयिका तय की किन्ही भी प्रक्रियाओं को सकलतापूर्वक वियुद्ध शारीर-क्रिया-विज्ञानात्मक अनुदान माना जा सकता है या नहीं शारीर क्रिया विज्ञानी की अपनी प्रारम्भिक अभिवारणाओं द्वारा परिणामों की वास्तविक सकल प्राप्ति के आधार पर ही किया जा सकता है अन्य जिनो भी प्रकार में नहीं।

किन्तु यदि शारीर-क्रिया-विज्ञानी यह दावा करना ही चला जाय जैसा कि वह कभी कभी किया करता है कि न केवल ननिका-विषयक कुछ प्रक्रियाएँ ही ऐसा मानी जा सकती हैं कि मानो उनके ननस्तस्वीय संतियों का उन पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता किन्तु यह सिधे प्रक्रियाएँ वास्तव में वैसी ही हैं जैसी कि ये उन संतियों के साथ गति न होंगी तो अपना इतना भी कि नमिना विषयक सकल प्रक्रिया वही है जो वह चेतना के बिना

भी होना, तो वह विरोधानास का दोषी ठहरेगा । इस तरह की वृत्ति करना कि कुछ परिस्थितियों की उपस्थिति से उन विविष्ट परिणाम में जो किसी दिए हुए पूर्ववर्ती का अनुरागी परिणाम होता है, कोई अन्तर नहीं पड़ता और वही परिणाम उन परिस्थितियों की अनुपस्थिति में भी अवश्य प्राप्त होगा, तर्क शास्त्रानुसार एक भयकर भूल है क्योंकि हो सकता है कि उन परिस्थितियों को दूर कर देने पर हमारे इष्ट पूर्ववर्ती भी लुप्त हो जाय । यह निष्कर्ष निकालने के लिये रविवर नहीं कि चूंकि कुछ शारीर-क्रियात्मक प्रक्रियाओं के गतिक्रम की गणना उनके मानसिक सह-भवियों को लेखे में लिये बिना भी की जा सकती है इसलिए वे प्रक्रियाएँ उन सह-भवियों के बिना भी घटित हो सकती हैं ।

यह मान लेने पर कि शारीर ही मानसिक प्रक्रियाएँ निरपवादतः उपतत्वीय मनसा जा सकती हैं अर्थात् सारा ही मानवीय कार्यक्रम यदि हमारा शारीर-क्रिया-विज्ञान पर्याप्त उन्नत होता तो विबुद्ध शारीर-क्रिया-विज्ञान के अन्तर्गत लाया जा सकता, परिणाम कहीं और भयावह हो जाते हैं । इस प्रकार के पूर्वानुमान से निम्नलिखित भूलभुलैया नुरन्त उठ गयी होती है या तो हमारे शारीर-क्रिया-विज्ञान को यांत्रिकीय-विज्ञान की अभिव्यक्तियों का पक्का भवत बने रहना होगा या विलुप्त ही नहीं । अगर वह उन अभिव्यक्तियों का सच्चा अनुयायी रहता है तो उसके मानवीय क्रियाकलाप के वर्णनों में प्रकटित तथा वांछित लक्ष्यों के सदर्भों वाले भाववादी निर्धारणों का कोई हवाला नहीं जाना चाहिये अर्थात् मानवीय व्यवहार को हम ऐसा समझना होगा मानो प्रकृति पसन्द और उदात्त किसी सभाव्य प्रभाव के बिना, भाग्य द्वारा ही वह हमारे लिये निर्धारित कर दिया गया हो और इस तरह ऐतिहासिक तथा नीतिशास्त्रीय क्षमता के उन सारे ही कार्य को जिसे हम पहले ही मनोविज्ञान के वैज्ञानिक रूप के अस्तित्व का एक मुख्य कारण जान चुके हैं अनर्गल प्रलाप मात्र सिद्ध करना होगा । इसलिये हमें वस्तुतः जीवन के ऐसे सिद्धान्त की ओर वापस आना होगा जो हर बात में ब्रह्म अथवा मुनलमान के भाग्यवाद में, उस नाम को छोड़ कर जिससे वह अपनी 'जड़ित तकदीर' को पुकारता है एकदम मिलता जुलता है । अथवा अगर ऐसा करने को तैयार न हों तो हमें शारीर-क्रिया-विज्ञान को इच्छा, चयन और पसन्दगी या रुचि आदि मनो-वैज्ञानिक पदार्थों को उपयोग करने या रुचि आदि मनोवैज्ञानिक पदार्थों का उपयोग करने की छूट देनी होगी और इस तरह गुप्त रूप से यह मान लेना होगा कि मानवीय क्रिया-कलाप का वर्णन भौतिक व्यवस्था में अस्मिन्निहित कारकों का शामिल किये बिना सम्भव नहीं है । निःसंदेह ऐसी बात इसलिये है कि चूंकि उन्हें इस भूलभुलैया का पता होता है कि यदि ही मनोविज्ञानी लगभग सामान्यतः ही उपतत्त्ववादीय प्राक्कल्पना का त्याग करने पर सहमत है जबकि शारीर-क्रिया-विज्ञानियों में उसकी लोकप्रियता या कहकर

भी होती, तो वह विरोधाभास का दोषी ठहरेगा। इस तरह की बहस करना कि कुछ परिस्थितियों की उपस्थिति से उस विशिष्ट परिणाम में जो किसी दिए हुए पूर्ववर्ती का अनुगामी परिणाम होता है, कोई अन्तर नहीं पड़ता और वही परिणाम उन परिस्थितियों की अनुपस्थिति में भी अवश्य प्राप्त होगा, तर्क शास्त्रानुसार एक भयंकर भूल है क्योंकि हो सकता है कि उन परिस्थितियों को दूर कर देने पर हमारे इष्ट पूर्ववर्ती भी लुप्त हो जाय। यह निष्कर्ष निकालने के लिये स्वतंत्र नहीं कि चूंकि कुछ शारीर-क्रियात्मक प्रक्रियाओं के गतिक्रम की गणना उनके मानसिक सह-सवधियों को लेखे में लिये बिना भी की जा सकती है इसलिये वे प्रक्रियाएँ उन सह-सवधियों के बिना भी घटित हो सकती हैं।

यह मान लेने पर कि सारी ही मानसिक प्रक्रियाएँ निरपवादतः उपतत्वीय समझी जा सकती हैं अर्थात् सारा ही मानवीय कार्यकलाप यदि हमारा शारीर-क्रिया-विज्ञान पर्याप्त उन्नत होता तो विशुद्ध शारीर-क्रिया-विज्ञान के अन्तर्गत लाया जा सकता, परिणाम कही और भयावह हो जाते हैं। इस प्रकार के पूर्वानुमान से निम्नलिखित भूलभुलैया तुरन्त उठ खड़ी होती है या तो हमारे शारीर-क्रिया-विज्ञान को यांत्रिकीय-विज्ञान की अभिधारणाओं का पक्का भक्त बने रहना होगा या विल्कुल ही नहीं। अगर वह उन अभिधारणाओं का सच्चा अनुयायी रहता है तो उसके मानवीय क्रियाकलाप के वर्णन में प्रकल्पित तथा वांछित लक्ष्यों के सदर्थों वाले साध्यवादी निर्धारणों का कोई हवाला नहीं आना चाहिये अर्थात् मानवीय व्यवहार को हमें ऐसा नमसना होगा मानो इन्सानो पसन्द और इरादे किसी सभाव्य प्रभाव के बिना, भाग्य द्वारा ही वह हमारे लिये निर्धारित कर दिया गया हो और इस तरह ऐतिहासिक तथा नीतिशास्त्रीय शक्त के उस सारे ही कार्य को जिसे हम पहले ही मनोविज्ञान के वैज्ञानिक रूप के अस्तित्व का एक मुख्य कारण जान चुके हैं अनर्गल प्रलाप मात्र सिद्ध करना होगा। इसलिये हमें वस्तुतः जीवन के ऐसे सिद्धान्त की ओर वापस आना होगा जो हर बात में त्राता अथवा मूलमान के भाग्यवाद से, उस नाम को छोड़ कर जिसमें वह अपनी 'प्रतिष्ठितकदीर' को पुकारता है एकदम मिलता जुलता है। अथवा अगर ऐसा करने को तैयार न हो तो हमें शारीर-क्रिया-विज्ञान को इच्छा, चयन और पसन्दगी या रुचि आदि मनो-वैज्ञानिक पदार्थों को उपयोग करने या रुचि आदि मनोवैज्ञानिक पदार्थों का उपयोग करने की छूट देनी होगी और इस तरह गुप्त रूप से यह मान लेना होगा कि मानवीय क्रिया-कलाप का वर्णन भौतिक व्यवस्था में सम्मिलित कारकों का सामिल किये बिना गहन नहीं है। निःसंदेह ऐसी बात इसलिये है कि चूंकि उन्हें इस मूलभूतता का पता होता है कि सारे ही मनोविज्ञानी लगभग सामान्यतः ही उपतत्त्ववादीय प्रारम्भिकता का पता करने पर सहमत हैं जबकि शारीर-क्रिया-विज्ञानियों में उसकी लोचनियता में तत्पर

समझायी जा सकती है कि शारीर-क्रिया-विषयक एकरूपताएँ स्पष्टतः केवल जन्हीं प्रक्रियाओं के लिये सफलतापूर्वक स्थापित की जा सकती हैं जिन्हें ऐसा माना जा सकता हो मानो वे केवल शारीर-क्रियापरक रूप में ही निरूपित हैं।

५—समान्तरवाद उपर्युक्त अपरिष्कृत विचारणाके कुछ विशिष्ट लक्षणों की रक्षा करते हुए समान्तरवाद की अभिवारणा अपने असन्तोषजनक परिणामों को बरकाने का प्रयत्न करती है। उपतत्त्ववाद से इस अभिमत के बारे में सहमत होते हुए भी कि शारीर-क्रिया-विषयक परिवर्तनों को केवल शारीर-क्रियापरक पूर्ववर्तियों द्वारा ही निर्धारित माना जाय, समान्तरवाद इस बात से इन्कार करता है कि मनस्तत्वीय शृंखला की घटनाएँ अपने शारीर-क्रिया-विषयक सह-सवधियों की गौण अथवा 'द्वितीयक' प्रभाव मात्र होती हैं। उसके मतानुसार भौतिक या शारीरिक तथा मानसिक घटनाओं की शृंखलाएँ कठोरतया 'समान्तर' होती हैं किन्तु कारणीयतया सम्बद्ध नहीं होती इनमें से किसी भी शृंखला की प्रत्येक घटना का एकदम सही अनुदर्शी दूसरी शृंखला में मौजूद रहता है लेकिन भौतिक घटनाएँ मनस्तत्वीय घटनाओं का कारण नहीं बनती न इसके विपरीत मनस्तत्वीय घटनाएँ ही भौतिक घटनाओं का कारण बनती हैं। भौतिक शृंखला के अनुवर्ती अग एक सम्युक्त कारणीय अनुक्रम का निर्माण करते हैं जो अपने मनस्तत्वीय सहवर्तियों से स्वतन्त्र होता है जबकि ये मनस्तत्वीय सहवर्तियों भी जैसाकि आम तौर पर माना जा चुका है।^१ कारणता द्वारा सम्युक्त मानसिक स्थितियों की एक शृंखला का निरूपण करते हैं अतः तत्रिकागत प्रत्येक परिवर्तन का निर्धारण केवल पूर्वगामी तत्रिकाय परिवर्तनों द्वारा ही होता है और तदनुदर्शी मानसिक परिवर्तन अपने अनुदर्शी पूर्ववर्ती मानस परिवर्तनों द्वारा। चित्ररूपेण हमारी इस प्राक्कल्पना की गलत यों बनती है —



१. किन्तु इस प्रकार का पूर्वनिर्माण सदा ही नहीं किया जाता। प्रोफेसर मस्टरवर्ग जो जतने आप को समान्तरवाद के पक्षपोषकों की श्रेणी का मानते हैं तत्त्वमीमांसीय आधार पर कहते हैं कि सब तरह का कारणीय संयोजन भौतिक वशाओं के ही बीच होना आवश्यक है अतः वह इन्कार करते हैं कि मानसिक स्थितियों को एक

सामान्यतः इतना और जोड़ दिया जाता है कि पारस्परिक निर्भरताविहीन समानन्तर-वाद की अंतिम तत्त्वमीमांसीय व्याख्या स्थानोन्नीय तद्रूपता सिद्धान्त में, अर्थात् इस सिद्धान्त में कि भौतिक और मनस्तत्वीय श्रृंखलाएँ एकत्र वास्तविकता के दो 'पार्श्व' अथवा 'पहलू' हैं ही ढूँढना पड़ेगी। समानन्तरवाद के कुछ समर्थक (उदाहरण के लिये एविगहॉस) इस एकल वास्तविकता की कल्पना तृतीयक किंचित के रूप में करते हैं जिसे वे दोनों ही श्रृंखलाओं द्वारा समानरूपेण पर्याप्ततया अभिव्यक्त हुआ मानते हैं। अन्य (जैसाकि स्ट्राउट) दार्शनिक कहते हैं कि उसका वास्तविक स्वरूप और भी भौतिक श्रृंखला की अपेक्षा मानस श्रृंखला में और भी अच्छी तरह प्रकट होता है।

श्रेष्ठतम सन्तोपप्रद मनोभौतिकीय सिद्धान्त के रूप में समानन्तरवाद की पुष्टि करने के लिये सामान्यतः प्रस्तुत किये जाने वाले आधार दो प्रकार के हैं। निश्चयात्मक युक्ति के रूप में यह कहा जाता है कि प्रमस्तिष्कीय शारीर रचना द्वारा भौतिकीय तथा मनोवैज्ञानिक परिमित प्रक्रियाओं के बीच की अनुरूपता के सिद्धान्त की किसी हद तक पुष्टि उसके विविध प्रान्तस्था केन्द्रीकरण द्वारा पहले ही हो चुकी है और उससे यह भी आशा की जाती है कि वह भविष्य में भी इस प्रकार का स्थानीकरण कर दिखायेगी। मनोविज्ञान के धारण-क्षमता, साहचर्य, आदत आदि विषयक नियमों तथा मस्तिष्क में 'सहचन पथों' के सरूपण विषयक शारीर क्रिया वैज्ञानिक सिद्धान्तों के बीच की औपचारिक अनुरूपता पर भी जोर दिया जाता है। ये निश्चयात्मक तर्क हमें कुछ ज्यादा दूर नहीं ले जाते। जिस सीमा तक के परीक्षण द्वारा उनका निश्चय कर लिया गया है और जहाँ तक वे स्वयं समानन्तरवादीय सिद्धान्त के निगमन नहीं हैं वहाँ तक उनका आधारभूत आनुरूप्य मिथः क्रियात्मक सिद्धान्त के अनुसार स्वाभाविक ही होगा अथवा वह किसी भी एक श्रृंखला की दूसरी पर एकपक्षीय निर्भरता का आनुरूप्य होगा। समानन्तरवादीय विषय की वास्तविक शक्ति कुछ उन नकारात्मक पूर्वानुमानों पर निर्भर

दूसरे के साथ कारणता द्वारा संयुक्त किया जा सकता है, हों अप्रत्यक्ष रूप से उनके भौतिक सह-संबंधियों के कारणीय संबंधों द्वारा ऐसा हुआ सम्भव है। शाब्दिक विभेद के अतिरिक्त उनके अभिमत तथा उपतत्त्ववाद में मुश्किल से ही कोई अन्तर होगा। यद्यपि वे भौतिक तथा मानसिक दोनों ही श्रृंखलाओं के शुद्ध कृत्रिम 'स्वरूप' पर जोर देकर व्यवहारिक भाग्यवाद के परिणामों से बच निकलते हैं। (मनस्तत्वीय स्थितियों के बीच कारणीय संबंध मानने से इंकार करने का उनका कारण केवल यही है कि कारणीय संबंध केवल सार्वत्रिकों के ही बीच स्थापित हो सकता है जबकि प्रत्येक मानस दशा अनन्य होती है। क्या इस युक्ति का निहितार्थ वास्तविक अनुभूति और उसके मनोवैज्ञानिक प्रतीक के बीच की गड़बड़ों नहीं ?)

होती है जिनके बारे में आमतौर पर लोगो का ख्याल है कि वे एक शृंखला की दूसरी शृंखला पर कारणीय निर्भरताविषयक प्राक्कल्पना का बहिष्कार करते हैं ये निपेधात्मक पूर्वानुमान मुख्यतः तीन, प्रतीत होते हैं।

(१) कहा जाता है कि, जहाँ बिना किसी कठिनाई के यह कल्पना की जा सकती है कि किसी सतत भौतिक अथवा मानसिक प्रक्रिया की बाद की स्थितियाँ किस प्रकार कारणीय नियम द्वारा उसकी पहली वाली स्थितियों के साथ संयुक्त की जा सकती है वहाँ इस बात की कल्पना कर सकना एकदम असंभव होता है कि मनस्तत्वीय घटनाएँ भौतिक पूर्ववर्तियों से कैसे जन्म ले सकती हैं तथा तद्विपरीत भौतिक घटनाओं का उद्भव मनस्तत्वीय पूर्ववर्तियों से क्योंकि भौतिक और मनस्तत्वीय तत्त्व एक दूसरे से एकदम पृथक् होते हैं। कहा जाता है कि भौतिक प्रक्रिया सतत होती है और दूसरी ओर इसी प्रकार की मनस्तत्वीय प्रक्रिया भी सतत ही होती है किन्तु जब हम प्रमस्तिष्कीय परिवर्तन द्वारा मानसिक परिवर्तन घटित किए जाने की बात सोचने लगते हैं अथवा तद्विपरीत घटना घटित होने की बात सोचने का प्रयत्न करते हैं तो हमें उस सातत्य का पूरा पूरा हाल मिल जाता है जिसकी विधि हम कारणीय सूत्र द्वारा नहीं बैठ पाते।

(२) ऊर्जा संरक्षण सिद्धान्त को कभी कभी मनस्तत्वीय दशाओं की भौतिक दशाओं के पूर्ववर्तियों अथवा परिवर्तियों की गणना में शामिल कर लेने की बात के साथ मेल खाता नहीं माना जाता। कहा जाता है कि यदि मनस्तत्वीय स्थितियाँ तन्त्रिकागत परिवर्तन क्रम को प्रभावित कर सकती होती तो शारीर तन्त्र की ऊर्जा क्षति हुए बिना ही 'कार्य' होना सम्भव होता। और तन्त्रिकापरक परिवर्तन का समग्र प्रभाव यदि एकदम भौतिक नहीं है तो शारीर तन्त्र द्वारा कार्य हुए बिना ही ऊर्जा क्षति होना आवश्यक होगा और इन दोनों ही मामलों में ऊर्जा संरक्षण नियम का उल्लंघन होगा।

(३) अन्तिमत्तः यह कहा जाता है कि भौतिक विज्ञान की यह एक मौलिक अभिधारणा है कि जब शारीर तन्त्र जैसे पूर्व-ग्रहीत पदार्थिक तन्त्र में होनेवाला प्रत्येक परिवर्तन एकान्तिकतया भौतिक पूर्ववर्तियों के कारण होता है, और इस अभिधारण का मनो-भौतिकी में अवश्य ही जादर होना चाहिये। यही हैं वे प्रमुख युक्तियाँ जिन्हें समान्तरवाद के समर्थक मनोविज्ञानियों के ग्रन्थों से ढूँढ़ निकाला है और जिन पर उनका मामला आधारित है।

स्पष्ट ही है कि यदि यह सब अथवा इनमें से कोई सा भी तर्क बंध हो तो इसका मतलब होगा कि समान्तरवाद को भौतिक तथा मनस्तत्वीय विज्ञानों के समन्वयनार्थ न केवल एक अपितु एकमात्र बंध प्राक्कल्पना माना जाय। किन्तु मेरा विश्वास है कि उनमें से प्रत्येक तर्क विरोधाभासपूर्ण है और इस विश्वास के आधार निम्नलिखित है —

(१) भौतिक और मनस्तवीय के बीच कारणीय संचय की अकल्पनीयता विषयक तर्कना सम्भवतः भौतिक तथा मनस्तवीय के बीच मध्य क्रिया के अस्तित्व से इन्कार करने के तथाकथित आवारो में सबसे प्रभावशाली आधार है किन्तु उसकी शक्ति उतनी अधिक नहीं जितनी कि वह दिखाई पड़ती है। यह अस्वीकृत नहीं है कि सीधे सादे मामले में हम उन परिस्थितियों को निर्दिष्ट कर सकते हैं जिनके अन्तर्गत कोई मानसिक स्थिति किसी भौतिक स्थिति का अनुगमन किया करती है। (उदाहरणार्थ हम किसी दिये हुए संवेदन के आविर्भाव की भौतिक परिस्थितियों का निर्देशन कर सकते हैं)। किन्तु हमारा तर्क है कि हम यह नहीं सिद्ध कर सकते कि उन परिस्थितियों का (उदाहरणतः दृष्टि पटल का और अग्रत्यक्षत मस्तिष्क के प्रकाशोप केन्द्रों का निर्दिष्ट तरंग दैर्घ्यवाले प्रकाश द्वारा हुआ उद्रेक) अनुगमन अमुक निर्दिष्ट संवेदन द्वारा होना क्यों आवश्यक है (उदाहरणतः हरा रंग ही क्यों, अन्य रंग क्यों नहीं ?) इसका मतलब तो यही होता है कि जिस प्रकार हम किसी विशुद्ध भौतिक प्रक्रिया की पहले की स्थितियों की बाद की स्थितियों से सम्यक्त कर सकते हैं। संवेदन के स्वरूप को उद्रेक के स्वरूप से उसी प्रकार सम्यक्त करने विषयक गणितीय समीकरण की रचना हम नहीं कर सकते। यह बात पर्याप्त स्पष्ट है किसी प्रक्रिया के गतिक्रम में नये गुणों की आविर्भाव से पूर्ण उपाकर्षण करने तथा उसे विशुद्ध रेखागणितीय और मात्रात्मक रूपान्तरण मात्र मानकर ही हम उसे अपने समीकरणों के लिये उपयोग्य बना सकते हैं।

जैसा कि अपनी कारणताविषयक विचारणा में हम देख चुके हैं कि गणितीय भौतिकी अपनी सरचनाओं में इसी शर्त पर सफल हो पाती है कि वह अपने विचारक्षेत्र से सारे ही मात्रात्मक परिवर्तन को व्यक्तिनिष्ठ मानकर निकाल बाहर करे। किन्तु हमने कहा यह भी देखा था कि गुणात्मकतया नवीन का प्रारम्भण कारणताविषयक विचारणा का अनिवार्य भाग है और यह भी कि भौतिक जगत् के सकल परिवर्तन को मात्रात्मक रूपान्तरण में विघटित करके गणितीय भौतिकी वस्तुतः कारणीय कल्पना को ही निरस्त कर देती है। जब हम शारीरिक परिवर्तनों को संवेदन का कारक बताते हैं तब हमारी स्थिति ठीक वैसी ही होती है जब हम किसी रासायनीय यौगिक के अनुपातों के मात्रात्मक परिवर्तन को उसके गुण परिवर्तन का कारण बताते हैं। यह आपत्ति कि किसी मनस्तवीय प्रभाव को उसके तथाकथित कारण के साथ किसी समीकरण द्वारा संयोजित नहीं किया जा सकता। गुणात्मकतया नवीन के उत्पादन के प्रत्येक मामले में अर्थात् हर एक ऐसे मामले में जहाँ कारणता विषयक पदार्थ का जरा सा भी उपयोग करते हैं, समान रूप से लागू होगा और इसी कारण से मनोभौतिक कारणता के विरुद्ध विशेषतया आपत्ति रूप में प्रस्तुत किया जाता है तब उसमें कोई जोर नहीं रहता।

(२) ऊर्जा-संरक्षणात्मक तर्कना को और भी संक्षेप में निरस्त किया जा सकता

हैं क्योंकि उसके विरोधाभासी स्वरूप को समान्तरवादी विचारधारा के आधुनिक योग्यतम व्यवसायाओं तक ने जैसे कि डा० स्टार्ट और प्रोफेसर मस्टरबर्ग, पूरी तरह मान लिया है। जैसाकि डा० स्टार्ट ने निर्देशित किया है इस तर्कना में प्रामाण्य प्रमाणीकरणदोष अन्तर्गत है ऊर्जा संरक्षण के सिद्धान्त की स्थापना तकनीकी तौर पर सरली पाद-यिक व्यवस्था नाम से ज्ञात वस्तुओं के लिये की गयी है और इस बात से कोई निरपेक्ष प्रमाण न तो दिया ही गया है न उसके दिये जाने की कोई संभावना ही है कि मानवीय जैवतन्त्र इस प्रकार का सरली सच है। इस पर भी जैसाकि अनेकों आलोचकों का कहना है खासतौर पर प्रोफेसर वाडें का, कि संरक्षण के सिद्धान्त को स्वतः ही यदि लिया जाय तो वह आदान-प्रदान का ही नियम है। उसका दावा है कि किसी सरली सच की ऊर्जा की मात्रा उन सभी रूपान्तरणों में जिनके बीच होकर उन्हें गुजरना पड़ता है स्थिर रहती है। किन्तु यांत्रिकीय विज्ञान का शेष अभिवारणाओं से पृथक् वह हमें कोई भी साधन ऐसे नहीं देती जिनके द्वारा हम यह निर्णय कर सकें कि ऊर्जा के कौन से रूपान्तरण घटित होंगे और कब घटित होंगे। इसलिये अगर हम यह मान लें कि मनस्तत्वीय स्थितियों द्वारा उस क्षण का निर्धारण हो सकता है जिस क्षण पर जैवतन्त्र में वर्तमान ऊर्जा का रूपान्तरण उदाहरणतः गतिज ऊर्जा का स्थितिज ऊर्जा में उनकी मात्रा को प्रभावित किये बिना हुआ करता है तो हमारी ऐसी मान्यता ऊर्जा-संरक्षण के विशिष्ट सिद्धान्त का भंग न होगी।

(३) यह सही है कि अनौत्तिक परिस्थितियों द्वारा भौतिक घटनाक्रम का निर्धारण होना हमें की बात मान लेना यांत्रिकीय भौतिकी की अभिवारणाओं से उनके समग्र रूप को देखने हुए मेल नहीं खाता। इन प्रकार के निर्धारण को स्वीकार कर लेने के माने होंगे यांत्रिकीय विज्ञानों की सारी ही क्रिया विधि को मूर्खतापूर्ण सिद्ध कर देना। क्योंकि जैसा कि हम अपने नृतीय खंड में देख चुके हैं, यांत्रिकीय भौतिकी का प्रारम्भिक लक्ष्य है घटनाओं के गतिक्रम का एकरूप अनुक्रम के कठोर नियमों में विघटित कर देना और इन तरीकों के जरिये उस गतिक्रम में हमारे हस्तक्षेप के लिये व्यावहारिक नियमों के निरूपण को आसान बनाना। इसलिये यांत्रिकीय भौतिकी की यह एक बंध अभिवारणा ही है कि उसके विशिष्ट लक्ष्य के रूप में बाह्य और इच्छा को हम घटना निर्धारक परिस्थितियों की अपनी परिष्करण को बाहर रखें और प्रकृति के सारे ही गतिक्रम को केवल भातिग पूर्ववर्तियों द्वारा निर्धारितवत् ही मानें। अनुभूत वास्तविकता का यदि कोई ऐसा प्रखंड हो जिनका काम इन अभिवारणाओं द्वारा न चल सकता हो तो एक रूप अनुक्रम के कठोर नियमों का इन प्रखंड के लिये निरूपण सिद्धान्ततः असंभव है और उसे यांत्रिकीय विज्ञान के अनुसंधान के 'जगत्' से बाहर ही रचना आवश्यक है।

लेकिन यह तथ्य कि यांत्रिकीय विज्ञान अपने लक्ष्य की निधि तभी कर पाता है

जब सारी ही भौतिक घटनाओं को अभौतिक परिस्थितियों से स्वतंत्र मान कर चले, इस पूर्वानुमान के लिये जरा सा भी गुंजाइश नहीं रखता कि उन भौतिक घटनाओं के साथ अनुसंधान की प्रत्येक शाखा भी सभी प्रयोजनों के हेतु ऐसा ही व्यवहार करे। मनोविज्ञान के लिये विशेष रूप से तर्कशास्त्रीय आवश्यकता के रूप में यात्रिकीय अभिधारणाओं का पालन जरूरी है या नहीं यह बात हमारे इस प्रश्न विषयक अभिमत पर निर्भर होगी कि क्या मनोविज्ञान द्वारा साध्य लक्ष्य वही है जो यात्रिकीय विज्ञान का है अथवा उससे भिन्न। यदि मनोविज्ञान अनुसंधान विषयक हमारा प्रयोजन यात्रिकीय प्रयोजनों के अनुरूप नहीं है तो हमारी माँग निरर्थक है कि मनोविज्ञानी की हैसियत से अपने अनुसंधान की क्रिया-विधि के मार्ग में रोड़े अटकाने के लिये हम यात्रिकीय विज्ञान के दृष्टि हितों के विशेष स्वरूप पर आधारित अभिधारणाओं का अनुसरण न किया करे।

इस बात पर हम पहले ही तर्कना कर चुके हैं कि मनोविज्ञान के लक्ष्य केवल आशिक तथा अस्थायी तौर पर ही यात्रिकीय विज्ञानों के लक्ष्यों से मिलते जुलते हैं अगर हमारा यह मत सही होता कि मनोविज्ञान का मुख्य उद्देश्य एक ऐसी सर्वसामान्य शब्दावली जुटा देना है जिसका उपयोग इतिहास और नीतिशास्त्र जीवन विषयक अपनी शक्तों के वर्णनों में कर सकें तो तुरन्त ही यह भी सिद्ध होता है कि मनोविज्ञान के लिये मानवीय क्रियाकलाप के उसी साध्यवादी पहलू की मान्यता जरूरी है जिसे मौलिक यात्रिकीय अभिधारणाओं ने यात्रिकीय भौतिकी के विशिष्ट प्रयोजनों के हेतु सहीतौर पर सिद्धान्त वृद्धिकृत कर रखा है अतः यह तर्कना कि समान्तरवादी अभिमत मनोविज्ञानी के उपयोग के लिये यो श्रेष्ठतम सिद्ध होगा क्योंकि वह उन विज्ञानों की जो अनुभूति से एक दूसरे की स्थिति बिन्दु के अनुसार और दूसरे की हितों के लिये काम लिया करते हैं, अभिधारणाओं के अनुकूल पड़ता है विषय-वाह्य-सी हो जाती है।^१

अब चूँकि हमने समान्तरवादी मत के पक्ष में दिये जाने वाली पहले ही से सही समझे गये तर्कों की पर्याप्त आलोचना कर दी है इसलिये अब हम इस स्थिति में आ गये हैं कि हम केवल उसकी वास्तविक सफलता द्वारा सिद्ध उसके गुणों के आधार पर ही एक मनोवैज्ञानिक प्राक्कल्पना के रूप में उसका अन्दाजा लगा सकें। किन्तु पहले हमें एक बार फिर बतला देना होगा कि सारा सवाल वास्तविकताओं का ही नहीं है बल्कि उस सर्व-

-
१. जिन पाठकों ने हमारे तृतीय खंड में दी गयी तर्कना को समझ लिया है उन्हें यह याद दिलाने की जरूरत नहीं कि विशुद्धतः यात्रिकीय प्रक्रियाओं का सत्तार अभिधारणाओं पर आधारित एक ऐसी संरचना है जिसका निर्माण हम उनकी सुविधार्थ किया करते हैं। वह किन्हीं मानों में भी वास्तविक अनुभूति के जगत् का प्रत्यक्ष प्रतिलेख नहीं होती।

प्रेम सन्तोषप्रद तरीके का है जिसके अनुसार आकर्षणों के दो ऐसे कुलों एक दूसरे के पक्ष में लाया जा सके, जिन्हें मूलतः भिन्न-भिन्न प्रयोजनार्थं निरूपित किया गया था। इसके अतिरिक्त यदि इस प्राक्कल्पना को वास्तविक जगत् के नगठन विषयक तत्व-मीमांसीय अन्तिम सत्य के रूप में सामने रखा जाय तो वह स्पष्टतः आत्मव्याघातिनी होगी।

पहली बात यह कि अगर समान्तरवाद को एक सुविधाजनक कामचलाऊ प्राक्कल्पना से अधिक और कुछ मान लिया जाता है तो यह बात तर्कशास्त्रीय नियमों के विरुद्ध होगी क्योंकि जैसाकि मि० ब्रैंडले ने भी कहा है कि इन आधार-भित्ति केवल पर कि कोई ऐसी सकल स्थिति जिसमें भौतिक तथा मनस्तत्वीय एक तर्क शामिल हो, उसी तरह की किसी दूसरी जटिल स्थिति को जन्म देती है। यह नतीजा नहीं निकाल सकते कि पहली स्थिति का भौतिक पहलू ही स्वयं दूसरी स्थिति के भौतिक पहलू का कारण है और न यह कि पहली स्थिति के मनस्तत्वीय पहलू ने दूसरी स्थिति के मनस्तत्वीय पक्ष को जन्म दिया है।

इस परिणाम पर पहुँचने के लिये आपको किसी ऐसे निपेवात्मक उदाहरण की आवश्यकता पड़ेगी जिसमें या तो भौतिक या मनस्तत्वीय दशा अपने सह-सदृशी से पृथक् किन्तु पूर्ववत् परिणामी द्वारा अनुगत पायी जाती हैं और समान्तरवाद स्वयं भी इस प्रकार के उदाहरण की नभ्यता से इनकार करता है। इस आधारभित्ति को लेकर कि $a \text{ cc}$ के बाद सदा ही $b \beta$ आती है वह 'प्रकृति की चोरफाड़' किये बिना ही उस निष्कर्ष पर पहुँचना चाहता है कि a स्वयं ही b की आवश्यक तथा पर्याप्त शर्त अथवा स्थिति थी और cc की β और निःसंदेह ही यह एक विरोधाभासी कथन है। यह कहकर कि कारणीय सह्योजना के बिना अविचल और यथार्थ सहवर्तिता एक तात्त्विक अनगलता होती है इसी बात को प्रोफेसर वार्ड ने दूसरे रूप में व्यक्त किया है।

इस प्राक्कल्पना के मनर्थक स्वयं ही इस कठिनाई से परिचित हैं यह उनके इन एक-दूसरी दावे से प्रकट होता है कि मनस्तत्वीय तथा भौतिक शृंखलाएँ अन्ततोगत्वा एक ही वास्तविकता की ही अभिव्यक्तियाँ हैं। अगर ऐसा है तो वे यह नहीं समझ पाते कि तब यह दोनों ही शृंखलाएँ प्रपञ्चात्मकतया अथवा प्रकट रूप में व्योकर एक दूसरे से इतनी एकदम भिन्न होती है कि एक का दूसरी पर प्रभाव पड़ना एकदम असम्भव होता है। यह कठिनाई तब अनुलब्ध हो जाती है जब हम विचार करते हैं कि समान्तरवाद के अनुसार भौतिक शृंखला का कठोरतया यांत्रिक होना आवश्यक है क्योंकि अन्यथा उन यांत्रिक अनिवारमाओं के साथ हमारा नवय टूट जायगा जिनके लिये भौतिक घटनाओं की निर्यातक परिस्थितियों जयवा शर्तों में मनस्तत्वीय स्थितियों का नामिल होना वातक समझा जाता है इन प्रकार यदि हमारी वैज्ञानिक मरचनाओं में नाव्यवाद

को कहीं मान्यता मिल सकती है तो वह हमारी मनस्तत्वीय शृङ्खलात्मक कल्पना ने ही मिल सकती है। सब कुछ होते हुए भी समान्तरवाद के सनर्थक अपने मनोवैज्ञानिक कार्यों में साव्यवादी पदार्थों को अच्छी तरह उपयोग करके उपर्युक्त कथन की सत्यता ही सिद्ध करते हैं। किन्तु अब तक हमारे लिये यह बात स्पष्ट हो जानी चाहिये कि अनुस्यूी वास्तविकता का स्वरूप समानतः पर्याप्त रूप से न तो भाव्यवादी शृङ्खला द्वारा ही अभिव्यक्त हो सकता है न उस शृङ्खला द्वारा जो अपनी नरचना विषयक सिद्धान्त के कारण विशुद्धतया यात्रिक है। यहाँ भी फिर एक बार समान्तरवादी हमारे नाथ वस्तुतः सहमत हो जाते हैं क्योंकि वे अन्ततोगत्वा ज्ञान, अपने आपको 'आदर्श-वादी' कहने लगते हैं और दावा करते हैं कि भौतिक शृङ्खला की अपेक्षा मानस शृङ्खला वास्तविकता अथवा सत्ता की कहीं अधिक यथार्थ अनुकृति होनी है किन्तु यदि दोनों ही शृङ्खलाएँ सत्ता के सानिध्य के अपने अपने मामले में एक ही स्तर पर नहीं हैं तो यह समझ पाना कठिन है कि दोनों में यथार्थ अनुस्यूता कैसे हो सकती है। और इसी वान पर विचार करने के लिये हमें तुरन्त लौटना पड़ रहा है।^१

६—किन्तु जब हम पूछते हैं कि चरम दर्शन शास्त्र के इन प्रश्नों के अतिरिक्त भी समान्तरवाद क्या मनोविज्ञान की कार्यकर अभिव्यक्ति के रूप में वैध होगा तो इस बात का जवाब यहाँ होगा कि मनोवैज्ञानिक अनुसन्धान कि किन्हीं विभागों ने वह अवश्य ही वैध है। समान्तर किन्तु स्वतन्त्र शृङ्खला के सिद्धान्त व्यावहारिकतया अधिकांशतः शारीर-क्रिया-विज्ञानी तथा मनोविज्ञानी के मध्य धर्म विभाजन करने के एक रीति वैधानिक उपाय से कुछ थोड़े ही से बड़े-चढ़े हैं। तदनुसार शारीर-क्रिया-विज्ञानी अपने आपको ऐसी एकरूपताओं के निरूपण तक ही सीमित रखता है जिन्हें तांत्रिकागत उन प्रक्रियाओं के मध्य स्थापित किया जा सकता है जिन्हें समझा जा सकता है कि मानो वे बाहरी प्रभावों से अप्रभावित हैं। मनोविज्ञानी भी अपने मनस्तत्वीय सहवर्तियों के साथ ही ऐसा करते हैं। समान्तरवाद रीति-वैधानिक-क्रिया-विधि के एक वसूल अथवा नियम के रूप में मनोविज्ञान के उन भागों में जो मानसिक जीवन के निष्क्रियतर अतएव तेसी प्रकार के पहलुओं को लेकर चलते हैं, उपयोगी है और इसीलिये उनकी वह एक वैध कामचलाऊ प्राक्कल्पना है।

१. कट्टर समान्तरवादी सिद्धान्त तर्कानुसार हमें जिस तटस्थ एकरूपवाद की ओर से जाता है वह एक कामचलाऊ अभिव्यक्ति से बड़े-चढ़े रूप में प्रस्तुत होने पर ऐसी आशा की जा सकती है कि कम से कम इंग्लैंड में तो अवश्य ही प्रोफेसर वार्ड की पुस्तक 'नेचुरलिज्म एण्ड ऐग्नॉस्टिज्म' के दूसरे भाग में उल्लिखित अपनी अताईक-ताओं की आलोचना के बाद जीवित न रह सकेगा।

जिस प्रश्नानुसार उसके सर्वश्रेष्ठ प्राक्कल्पना होने का दावा निर्णीत होना है मेरी समझ में वह है जैवतन्त्र के पर्यावरण में होनेवाले परिवर्तनों के प्रति नवीन तत्प्रयोजन अभ्यनुकूलनों के सद्यः प्रारम्भण के मामले में उसकी विनियोजनीयता का प्रश्न।^१ क्योंकि मनोविज्ञान को यदि वह प्रयोजन जो हमने उसे सौंपा है सिद्ध करना है तो ऐसे ही मामलों में काम करते समय अधिकतम स्पष्टतया उसे यात्रिकीय पदार्थों को त्यागकर साध्यवादी पदार्थों का ग्रहण करना आवश्यक होता है। अतः यहाँ ही, अन्यत्र कहीं नहीं, यह उसूली मुश्किल जरूर ही तब उठ खड़ी होना आवश्यक है जब हम भौतिक तथा मनस्तत्वीय शृंखलाओं को यथार्थतः समान्तर और अनुरूप मानने की कोशिश करते हैं। यात्रिकीय अभिधारणा पर आधारित रूप में भौतिक विज्ञान की कल्पना से यह एक आवश्यक निष्कर्ष निकालता है कि साध्यवादी और यात्रिकी शृंखलायें विचाराधीन प्राक्कल्पना द्वारा पूर्वागुमित तरीके के अनुसार अपनी समस्त विवृत्तियों के साथ समानान्तर रूप में सम्भवतः नहीं दौड़ सकती।

यदि नीतिशास्त्र और इतिहास के लिये उनकी वासा की विषयवस्तु की अपूर्ति हेतु मनोविज्ञान किसी प्रकार उपयोगी होना चाहता है तो स्पष्टतः उसे पहले से ही यह मान लेना होगा कि वाछा अथवा कामना और चयन दोनों ही, मानवीय क्रियाकलाप के गति-क्रम का निर्धारण करने में क्रियाशील रहते हैं और इसीलिये उनका—कम से कम कहीं न कहीं तो अवश्य ही साध्यवादी पदार्थों का स्पष्टतया उपयोग करना जरूरी है। और सम्भवतः यह पदार्थ भौतिक विज्ञान के कठोरतम असाध्यवादी प्रतीकवाद में सम्भवतः अनूदित नहीं हो सकते क्योंकि सामान्य नियमों वाले प्रत्येक विज्ञान की तरह वह विज्ञान भी यात्रिकीय अभिधारणा पर आधारित होता है। नतीजा यह है कि सगति में करना 'पारस्परिक अन्तःक्षेपरहित' यथार्थ समान्तरवाद का उपयोग मनोविज्ञान द्वारा साध्य प्रयोजन से सगत एक कार्यकर प्राक्कल्पना तक के रूप में, स्वयं मनोवैज्ञानिक अनुसंधान के शुरू से आखिर तक कहीं नहीं हो सकता और जब भी भौतिक प्रक्रिया के सारे ही क्षेत्र में उसका विनियोग करने का गम्भीरतापूर्वक प्रयत्न किया जाता है तो अनिवार्यतः वह हमें उस अभिमत के इस अवकचरे भाग्यवाद की ओर ले जाता है कि चयन

-
१. जैसाकि थोड़ा विचार करने से स्पष्ट हो जायगा, इस मामले में न केवल किसी संवेदन अथवा प्रेक्षण पर हुआ नवीन प्रेरक प्रतिक्रियाओं का प्रारम्भण ही शामिल है अपितु शारीर-क्रियात्मक उत्तेजन से गुणात्मकतया नवीन प्रतिक्रिया के रूप में उद्भूत संवेदन का प्रारम्भण भी खुद शामिल है इस तरह पर उसमें वे दोनों ही प्रक्रियाएँ शामिल हो जाती हैं जिनके भीतर मियःक्रियावाद के समर्थक भौतिक तथा मनस्तत्वीय का कारणीय अंतःसंघ होना सदा से मानते चले आये हैं।

अर्थात् 'लक्षण' (स्वतन्त्र अवस्था परतन्त्र) नाम का कोई चीज भी इस दुनिया में नहीं है। किन्तु व्यावहारिक रूप से समान्तरवाद के वे समर्थक जो इस अभिमत को तब दुरदुराते हैं तब अतत्त्ववाद के नामान्तरगत विशेष रूप में उसे प्रकट किया जाता है ऐसा करने में इच्छा न कल हो पाने हैं क्योंकि समान्तरवादी अभिमत को मनोविज्ञान के क्षेत्र में उभरने का वास्तविक आग्रह नहीं करते। वे मानते हैं कि जीवन के समझने, स्वभावावृत्ति जदि किसी व्यक्ति और तुलनात्मकतया निष्क्रिय पक्षधरों में काम देने समय ही सामान्यतः अपनी इस प्रायः रूपना को प्रकाशित किया करते हैं किन्तु उन्हें वे क्यों ही ज्ञात ओझल कर देने में चाहते हैं कि अवधान और चेतन जैसी स्पष्टतः भाव्यवादी परिकल्पनाओं से इनका काम पड़ता है। उनको इस क्रिया विधि का मार्ग मुँह से तो यात्रिकीय अभि-धाराणाओं के प्रति निष्ठा व्यक्त करनेवाले किन्तु वास्तव में विशुद्ध मनोवैज्ञानिक मान्यपक्ष पक्षों का उद्धार कर उपयोग करनेवाले विकासवादी प्राणिशास्त्रियों द्वारा उनके लिये प्रस्तुत कर दिया जाता है।

अगर जगत् की कमी न होती तो विशुद्ध रूप में यह सिद्ध करना आसान काम हो जाना कि मानिसीय तथा भाव्यवादी शृंखलाओं की संरचना में अन्तर्हित विभिन्न मिश्रणों की प्रत्येक शृंखला के व्यष्ट पक्षों में ऐसे लक्षणों की उपस्थिति कैसे अन्तर्ग्रस्त रहती है जिनके अनुरूप लक्षण दूसरे पक्षों में एकदम नहीं होते। अतः डॉ० वाड के साथ ही हम भी पूछ सकते हैं कि मनस्तत्त्वीय तथा शारीर-क्रिया-योजनाओं के विविध सामायनिक मध्यमों में न, मनस्तत्त्वीय योजना की कान्ची वस्तु शारीर-क्रिया-विज्ञान की शाखाओं की किस संरचना के अनुरूप है और फिर उनमें से भी किस प्रारम्भिकतर मूलभूत अणुओं में से किन अणु के साथ उनका सादृश्य है।^१ किन्तु इस समस्या का बहुली-

१. मुझे यह लिखते हुए बड़ी खुशी होती है कि 'अर्थ' के मनोवैज्ञानिक महत्त्व को मान्यता के साथ समान्तरवाद का मेल बैठाने की असंभाव्यता विषयक मेरे अपने विचार सि० गिब्सन के विचारों के अनुरूप हैं। (देखिए—'पर्सनल आइडियलिज्म' के पृष्ठ १५० एफएफ पर 'दि प्रोब्लम ऑफ फ्रीडम' नामक निबन्ध) प्रोफेसर मस्टर-वर्ग की यह घोषणा कि मनोविज्ञान द्वारा अनुसंधानित चेतना अपने ज्ञान द्वारा कुछ नहीं जानती न अपने इच्छा करने द्वारा कुछ भी इच्छा करती है 'मुझे आचारीय मनोवैज्ञानिक प्रायः रूपना के रूप में समान्तरवाद के दिवालियेपन का इफ़रार ही लगती है और उससे भी बढ़कर उनका यह विषय और चमत्कारी निर्दर्शन कि वह 'मस्तिष्क' केरा मन जिसके 'समान्तर' माना जा सकता है वही 'मस्तिष्क' नहीं होता जिसका अध्ययन और विवरण शारीर रचना विज्ञानी किया करता है अर्थात् नीतिवत् वस्तु रूप मस्तिष्क। देखिये—'साइकोलोजी', १, ४१५-४२८.

भवन अपेक्षाधिक हो जाता है यदि पाठक एक बार हमारे इस नियम को हृदयंगम कर लेता है कि यथार्थ अनुरूपता उन्हीं शृङ्खलाओं के मध्य समव होती है जो दोनों या तो यांत्रिक होती है—अथवा दोनों एक ही मात्रा में, साध्यपरक। किसी यथार्थत. साध्यपरक और किसी नैष्ठिकत. यांत्रिक शृङ्खला के बीच इस प्रकार की अनुरूपता का होना तर्कशास्त्रानुसार इसलिये असंभव होता है क्योंकि उनकी रचना शैलियाँ ही मूलत. भिन्न हुआ करती है।

७—अभी हाल ही में प्रस्तुत किये गये कारणों से मैं यह दावा करना आवश्यक मानता हूँ कि मिथ-क्रिया की अभिव्यक्ति, शरीर और मन के पारस्परिक संबंध विषयक अभिव्यक्तिओं में सबसे पुरानी और सबसे सीधी-सादी है। इस मत के अनुसार दोनों ही शृङ्खलाओं को यथार्थ आनुरूप्य प्रस्तुत करनेवाली नहीं समझा जा सकता, उन्हें तो विभिन्न बिन्दुओं पर एक दूसरे को ठीक उसी तरह कारणीयतया प्रभावित करनेवाली जिस तरह कि भौतिक घटनाओं के कोई से भी दो कुल एक दूसरे को प्रभावित किया करते हैं—माना जा सकता है। यदि हम इस मत को ग्रहण कर लेते हैं तो हमें सबेदन में एक ऐसी मनस्तत्वीय स्थिति को स्वीकार करना होगा जिसके अव्यवहत पूर्ववर्तियों में भौतिक प्रक्रियाएँ शामिल होती हैं और जिसकी प्रेरक प्रतिक्रिया में उसी प्रकार कोई भौतिक प्रक्रिया मनस्तत्वीय पूर्ववर्तियों सहित शामिल होती है। इससे इनकार करना कठिन है कि मन और शरीर विषयक यह कल्पना कि वे ऐसी दो वस्तुएँ हैं जिनमें परस्पर कारणीय सम्बन्ध है, एक ऐसी प्राक्कल्पना है जो बहुत ही स्वाभाविक रूप में हमारे सामने तब जा खड़ी होती है जब हम अव्यवहत अनुभूति के एकत्व को कृत्रिम प्रकारेण एक बार भग्न कर के भौतिक तथा मनस्तत्वीय पक्षों में विभक्त कर देते हैं और इस प्रकार मनोभौतिक संयोजन की समस्या पैदा कर देते हैं। यह सब इतने स्वाभाविक ढंग से होता है कि वे मनोविज्ञानी तक जो अन्य प्राक्कल्पनाओं में से किसी एक को स्वीकार कर चुके होते हैं, लगातार स्वेच्छा गति के विषय में ऐसे शब्दों का प्रयोग करते हुए पाये जाते हैं। यदि उन शब्दों का कोई अर्थ लगाया जा सकता हो जिनका यही मतलब निकलता है कि मानसिक प्रक्रियाओं का कारणीय निर्धारण नारीरिक प्रक्रिया द्वारा होता है जबकि किसी भी संप्रदाय का मनोविज्ञानी आज तक मिथ-क्रियापरक शब्दावली के अतिरिक्त अन्य किसी शब्दों में सबेदन और उत्तेजक के संबंध को व्यक्त करने में सफल नहीं हो सका। सम्भवतः इस प्राक्कल्पना को विरोधी आलोचना कभी न होती अगर तत्वमीमासकों ने उसे अपने उन आक्षेपों का लक्ष्य न बनाया होता जिनका निराग हम यह कहकर पहले ही कर चुके हैं कि वे ऐसे विरोधाभासी आक्षेप हैं जिनका आधार यह धारणा है कि मिथ-क्रिया-विरोधी यांत्रिकीय अभिव्यक्तिएँ उस वास्तविक सत्ता की वास्तविक संरचना विषयक निर्धारित सत्य हैं।

तात्कालिक अथवा अव्यवहत अनुभूति में जिसके साथ हमारा सम्पर्क रहा करता है।

स्पष्ट है कि साध्यसमस्या के स्वरूप के अनुसार मनोभौतिक मिथ-क्रिया के वास्तविक घटना की सिद्धि हमसे प्रत्याशित नहीं है। वैज्ञानिक विविध विचारणाओं के दो कुलकों के मिथ-सम्बन्ध को कार्यकर अभिधारणा के रूप में इस सिद्धान्त की प्रत्यक्ष स्थापना 'तथ्योदाहरण' द्वारा नहीं की जा सकती। उसके औचित्य-निर्धारणार्थ यह सिद्ध करना होगा कि (अ) वह सिद्धान्त किसी वैज्ञानिक क्रिया-विधि के मौलिक स्वय-सिद्ध में कहीं नहीं टकराती। और (ब) हम अपने वैज्ञानिक परिणामों को श्रेष्ठतम सुविधाजनक रूप में उन उपयोगों के साथ समन्वय करने में सहायता पहुँचाती है जिनमें हम उनका विनियोग करना चाहते हैं। यदि हमारी पहलेवाली तर्कनाएँ सही हैं तो मिथ-क्रिया विषयक प्राक्कल्पना इन दोनों ही बातों को पूरा करती है। तर्कशास्त्रीय विधि के प्राज्ञा-नात्मक आधार पर इस प्राक्कल्पना के विरुद्ध उठायी गयी आपत्तियों के विरोधाभासी स्वरूप के दर्शन हम कर ही चुके हैं और साथ ही यह भी देख चुके हैं कि यदि हमें उन यात्रिक अभिधारणाओं के प्रति वफादार बने रहना है—भौतिक विज्ञान अपनी सफलता हेतु जिन पर निर्भर रहता है और अपनी मनोवैज्ञानिक सरचनाओं में मानवी क्रियाकलाप के उस साध्यवादी स्वरूप को जो इतिहास और नीतिशास्त्र का मूलतत्त्व है मान्यता देना है तो निश्चय रूप से इस प्राक्कल्पना की कितनी माँग हमारे लिये है। मिथ-क्रियात्मक प्राक्कल्पना के पक्ष में इससे ज्यादा और कुछ नहीं कहा जा सकता और ज्यादा बाल की खाल निकालने से उसे अधिक बल मिल सकना संभव नहीं।

इतना और जोड़ा जा सकता है कि मिथ-क्रियात्मक कल्पना की सबसे ज्यादा सिफारिश इस बात से होती है कि वह वैकल्पिक सिद्धान्तों की आपेक्षिक उपयोगिता की पूर्ण मान्यता के साथ उसकी सगति अच्छी तरह बैठती है यद्यपि उनमें तथ्यों के उन पहलुओं के साथ पूर्ण न्याय कर सकने की सामर्थ्य नहीं है जिन्हें केवल मिथ-क्रियात्मक शब्दावली द्वारा ही व्यक्त किया जा सकता है। इस प्रकार मिथ-क्रियात्मक प्राक्कल्पना तुरन्त ही यह स्वीकार कर सकती है कि कुछ प्रयोजनों के लिये किसी सीमा तक भौतिक अथवा मनस्तत्वीय प्रक्रियाओं के साथ इस प्रकार व्यवहार किया जा सकता है मानो उनके मनस्तत्वीय सहवर्तियों की उपस्थिति से उनके घटित होने में किसी प्रकार का कोई फर्क न पड़ता हो। इसका कारण यह है कि जहाँ यात्रिकीय प्राक्कल्पना से प्रयोजनात्मक प्रक्रिया का ज़रा सा भी बोधगम्य विवरण हमें नहीं मिलता वहाँ साध्यवादी प्राक्कल्पना अपने अन्तर्गत होनेवाली प्रक्रियाओं में से कुछ प्रक्रियाओं के आभासत यात्रिक स्वरूप का लेखा-जोखा आसानी से हमें दे सकती है जैसा कि हमने खंड ३, अध्याय ३, सेक० ६ में देखा था कि कोई प्रयोजनात्मक प्रतिक्रिया जब एक बार स्थापित हो जाती है तो जब तक कि परिस्थिति अपरिवर्तित रहती है तब तक जिस

नियमितता के साथ उसका पुनरावर्तन होता रहता है वह एक यात्रिकीय एकरूपता की शकल अस्तित्वार कर लेती है और उस प्रक्रिया का लक्ष्य इनी लिये उनके पुनरावर्तन द्वारा तब भी सिद्ध हो जाता है ।

इस प्रकार हम आसानी से देख सकते हैं कि किसी व्यष्ट व्यक्ति के जीवन की निर्मायिका प्रक्रियाओं को मनोविज्ञान की भाषा में अनूदित करके यदि हमें सन्तोष मिल भी जाय फिर भी उनमें से बहुतेरी प्रक्रियायें नेमी एकरूपतानुसार ही चलती और जारी रहती ही दिखायी पड़ेंगी और जब हम बहुत सी विषयवस्तुओं की तुलना द्वारा अधिगत औमती परिणाम को लेकर एकरूपताओं की प्राप्ति करने पर जानबूझ कर तुल जाते हैं तब हमारे नतीजें नि सदेह यात्रिक शकल के ही हमेशा होते हैं क्योंकि औसत निकालने की प्रक्रिया के समय हम स्वयं ही अपने दत्तों में वैयक्तिक अथवा व्यष्ट प्रयोजन तथा अभिक्रम के तत्व को शामिल नहीं करने बल्कि उसे बाहर ही रखते हैं अतः हम समझ ही सकते हैं कि मिथ-क्रियात्मक प्राक्कल्पना के आधार पर वे सब मानसिक प्रक्रियाएँ जिनके मिलने ने पूर्वतः स्थापित प्रकार की प्रतिक्रिया का पुनरावर्तन होता है, किस प्रकार यात्रिक-मी लग नकती है और तदनुसार ही उपतत्त्ववाद तथा समान्तरवाद की उभय-निष्ठ मनन्तवीय प्रक्रियाओं की यात्रिकताविषयक कल्पना का सुझाव भी दे सकती है । इस प्रकार मिथ-क्रिया, और मिथ-क्रिया ही अकेली एक ऐसी प्राक्कल्पना है जिसका द्विनियोग मनोवैज्ञानिक अनुसन्धान के समग्र क्षेत्र में हो सकता है ।

मैं इस अध्याय का अन्त, तत्त्वमीमाणा विषयक विशिष्ट समस्याओं पर हमारे निष्कर्षों द्वारा पड़नेवाले दबाव की मीमांसा द्वारा करना चाहूँगा । हमने स्पष्ट रूप में मिथ-क्रिया की वकालत यह कह कर की है कि वह अनुभूत तथ्य की विवृत्ति रती भर नहीं है अपितु वह एक ऐसी कार्यकर प्राक्कल्पना है जो ऐसी दो वैज्ञानिक मरचनाओं का सह-सम्बन्ध सुविधापूर्वक जोड़ देती है जिनमें से कोई भी अनुभूति की विषय-वस्तु से प्रत्यक्षन मिलती जुलती होती है । नि सदेह इनके माने यही है कि मिथ-क्रिया तत्त्वमीमासीय प्रयोजनों के लिये सम्भवतः अन्तिम सत्य नहीं हो सकती न अन्तिमैत्यतया वह तथ्य ही हो सकती है कि 'मन' और 'शरीर' ऐसी वस्तुएँ हैं जिनकी एक दूसरे पर प्रतिक्रिया होती हो, क्योंकि जैसाकि हमने देखा न 'मन' ही न 'शरीर' ही अनुभूति का वास्तविक दत्त होता है । प्रत्यक्ष अनुभूति तथा अपने सामाजिक सम्बन्धों के लिये उस द्वित्व का कोई अस्तित्व ही नहीं होता जिसकी सृष्टिवाद को भौतिक व्यवस्था की रचना द्वारा होती है । न ही यह संचारित किया जा सकता है कि यह द्वित्व प्रत्यक्षतः एक दत्त के रूप में भले ही न दिया गया हो फिर भी एक ऐसी कल्पना है जिसका पूर्वगृह्य अनुभूति को आत्मसंगत बनाने के लिये माध्य होता है और इनलिये वह एक सत्य है । यतः मिथ-क्रिया विषयक कल्पना स्पष्टतः भौतिक व्यवस्था की कठोरतया यात्रिक व्यवस्था रूप में की गयी कल्पना पर

आधारित होती है। ऐसा इसलिये होता है क्योंकि हमने इन कठोर यात्रिकीय दिशाओं के आधार पर चूँकि वाद को हमें वास्तविक मानव जीवन के अयात्रिक स्वरूप को अपने विज्ञान में मान्यता देना था तथा उसका प्रतीकीकरण करना था अतः उसके साधन स्वरूप हमें 'मन' अथवा 'आत्मा' की कल्पना करने को बाध्य थे इसलिये हमने पहले ही 'शरीर' नामक विचारवस्तु की रचना कर डाली। और चूँकि पहले ही देख चुके हैं कि जो कुछ यात्रिक होता है वह यात्रिकरूपेण कभी वास्तविक नहीं हो सकता इसलिये एक दूसरे के साथ कारणीय सबब द्वारा सबद्ध यात्रिकीय तथा अयात्रिकीय व्यवस्थाओं की यह सारी ही योजना उस वास्तविक सत्ता का जिसका प्रतीक उसे बनाया जाना है एक अपूर्ण स्थानापन्न मात्र ही हो सकती है। वास्तव में तो हम यही निष्कर्ष इस तथ्य से निकाल सकते थे कि जिस मनोभौतिक प्राक्कल्पना का उद्गीकरण हमने किया है वह ज्ञानातीत कारणतापरक शब्दावली के द्वारा व्यक्त इसलिये हुई है चूँकि हमने पहले ही इस बात की दिलजमई कर ली है कि कारणीय अभिवारणा के सकल रूप न्यूनाधिक सदोष आभास होते हैं।

इस साध्य को कि 'शरीर' और 'मन' के 'सहयोजन' अथवा सबब का मनोभौतिक सिद्धान्त मानव अनुभूति की साध्यपरक वास्तविक एकता का अनुभवाश्रित विज्ञान की आवश्यकताओं द्वारा उद्भूत एक कृत्रिम रूपान्तरण है कभी कभी यह कह कर भी व्यक्त किया जाता है कि शरीर और मन वस्तुतः एक ही वस्तु है। वास्तविक अनुभूति में मनोभौतिक द्वित्व की अनुपस्थिति पर जोर देने के कारण सम्भवतः उसके द्वारा सत्यता पर्याप्त यथार्थतया प्रकट नहीं होती। क्योंकि कथन जिस रूप में प्रस्तुत हुआ है उससे उन अत्यधिक भिन्न स्तरों का कोई संकेत नहीं प्राप्त होता। सत्य की मात्रा के जिन स्तरों पर ये दोनों ही कल्पनाएँ वास्तविक मानवीय अनुभूति के सप्रयोजन साध्यपरक स्वरूप का पुनः सम्पादन करती हैं। इस कथन द्वारा हम शायद लक्ष्य के अधिक निकट तक पहुँच रहे होंगे कि जहाँ शारीर-क्रिया विज्ञानी का लक्ष्य 'शरीर' और मनोविज्ञानी का लक्ष्य 'मन' दोनों ही ऐसे काल्पनिक प्रतीक हैं जिन्हें विशेष कारणोच्च वास्तविक जीवन नामक एकल विषय के स्थान पर ला बैठाया गया है और इसी लिये कि दोनों को ही एक ही वस्तु का प्रतिनिधि माना जा सकता है वहाँ उनकी वास्तविक तथ्यवस्तु एक दूसरे से भिन्न होती है क्योंकि शारीर-क्रिया विज्ञान की भाषा में जिस में अपना शरीर कहता हूँ उसमें जीवन की केवल वे ही प्रक्रियायें शामिल होती हैं जो यात्रिक आदर्श के इतनी अधिक निकटतया अनुकूल होती हैं कि उन्हें एकदम सफलतया यात्रिक ही समझा जा सकता है और इसीलिये उन्हें सामान्य प्राकृतिक नियमों की योजना के अन्तर्गत भी लाया जा सकता है। यत जिस वस्तु को एक मनोविज्ञानी की हैसियत से मैं 'मन' अथवा 'आत्मा' नाम से पुकारता हूँ, सन्निकटतया यात्रिक प्रकार की प्रक्रियाओं के उसमें

अन्तर्निविष्ट होने पर भी, वे प्रक्रियाएँ ऐसे पर्यावरण के विरुद्ध हुई सद्य और व्यष्ट प्रति-क्रियाओं के प्रारम्भ के आधीन होकर ही उसमें रहती हैं जिसे केवल साध्यपरक पदार्थों द्वारा ही पर्याप्ततया अभिव्यक्त किया जा सकता है। इस प्रकार यद्यपि 'मन' और 'शरीर' एक तरह पर, एक ही तथ्यवस्तु के पर्याय हैं तो भी उनमें से एक दूसरे की अपेक्षा अपनी प्रकृति का कहीं अधिक पूर्ण और स्पष्ट दिग्दर्शक है। डाक्टर स्टाउट के शब्दों में उनका 'अन्तराशय' भले ही एक हो किन्तु उनकी 'अन्तर्वस्तु' भिन्न होती है।^१

अधिक अनुशीलनायं देखिए :—आर० एवेनारियस कृत (Menschliche Welt begriffi); बी० बोसाक्वेट लिखित 'दि सायकोलाजी आफ दि मीरल सेल्फ,' लेन्चर १०, एफ० एच० ब्रैंडले की 'अपीयरेन्स एण्ड रियालिटी,' अध्याय २३, शङ्कर्य हागसन कृत 'मेटाफिजिक ऑफ एक्स्पिरियेस,' भाग २, पृष्ठ २७६-४०३; विलियम जेम्स कृत 'प्रिंसिपल्स ऑफ सायकोलोजी,' भाग १, अध्याय ५ और ६; एच० लोत्से लिखित 'मेटाफिजिक' खंड ३, अध्याय १ और ५ (अंग्रेजी अनु० वाल्यूम २, पृष्ठ १६३-१९८, २८३-५१७), एच० मस्टरवर्ग कृत Grundzüge der psychologie i, chaps ii, (pp 402-436),—15 (pp 525-562), जी० एफ० स्टाउट लिखित 'नेचुरलिज्म एण्ड एग्नॉटिसिज्म,' वाल्यूम २, लेक्चर ११ और १२, (आर्टीफिल 'सायकोलोजी एन्साइक्लोपीडिया विटानिका' के पूरक अंश के पृष्ठ ६६ एफएफ पर उल्लिखित)।

१. देखिए उनका निबन्ध 'एरर' 'शोर्पेक,' 'पर्सनल आइडियलिज्म' नामक ग्रन्थ में प्रकाशित।

अध्याय ३

वास्तविक सत्ता में 'स्वात्म' का स्थान

१—'स्वात्म' है (१) एक साध्यपरक कल्पना, (२) जिसमें सम्मिलित है तद्विपरिमित 'अनात्म' (जहाँ यह वैषम्य किसी अनुभूति में नहीं पाया जाता वहाँ स्वात्म की यथार्थ भावना नहीं होती), (३) किन्तु 'स्वात्म' और 'अनात्म' की विभाजक सीमाएँ स्थिर नहीं होती अपितु घटती-बढ़ती रहती हैं। अनात्म बाह्य सीमा मात्र ही नहीं अपितु वह ऐमेव्यष्टान्तर्गत अमग्न तत्वों से निर्मित होता है जो मानसिक सत्त्वा द्वारा उससे निस्त्रावित होते हैं। (४) स्वात्म विकास का एक उत्पाद है और उसका अस्तित्व काल-श्रृंखला में निहित रहता है। (५) वास्तविक अनुभूति के किसी एक क्षण में कभी भी पूर्ण स्वात्म प्राप्त नहीं होता किन्तु हे वह एक आदर्श रचना। सम्भवतः स्वात्मत्व में बौद्धिक विकास की कुछ मात्रा अन्तर्निहित रहती है। २—निरपेक्ष अथवा अपरिमित व्यष्टि सकल आंतर-असंगति-दोषरहित होने के कारण अनात्मवान नहीं हो सकती और इसीलिये उसे स्वात्म कहना उचित नहीं। ३—व्यक्ति तो वह और भी नहीं हो सकता। ४—एक स्वानुभव की अपेक्षा स्वात्मों के समाज में हमें अधिक यथार्थतः आत्म नियोजित व्यष्टि मिल सकता है इसलिये निरपेक्ष को समाज मानना सत्य के निकटतर होगा यद्यपि निरपेक्ष के समग्र स्वरूप की पर्याप्त अभिव्यक्ति किसी भी परिमित समग्र द्वारा नहीं हो सकती। किन्तु हमें यह भी स्मरण रखना होगा (अ) कि निरपेक्षान्त स्थ सकल व्यष्टि सम्भवतः प्रत्यक्षतः सबद्ध नहीं होते और (ब) निरपेक्ष को समाजरूप में विचार कर हम उसकी वास्तविक व्यष्टिता से इन्कार नहीं करते। ५—स्वात्म स्वभावतः अनन्तर नहीं है। मृत्यु के उपरान्त भी उसके सतत अस्तित्व की विशिष्ट समस्या के विषय में तत्त्वमीमासीय आधारों द्वारा किसी नतीजे पर नहीं पहुँचा जा सकता। न तो उसके अस्तित्व की अविच्छिन्नता-विषयक परिस्थितियों को समझ सकने की हमारी असमर्थता पर आधारित नकारात्मक पूर्वानुमान, न अनुभवाधारित साक्ष्य-राहित्य ही निश्चयात्मक होते हैं। दूसरी ओर ऐसा कोई पर्याप्त तत्त्वमीमासीय कारण ही है जिसके आधार पर अमरत्व का निश्चय हो सके।

१—खंड २, अध्याय १, सेक० ५ में हमने पहले ही आनुसंगिकतया यह तबाल उठाया था कि जिस समग्र आध्यात्मिक व्यवस्था को विश्व की वास्तविक सत्ता मानने के आधार

हमें मिले क्या उसे सहीतौर पर 'स्वात्म' कहा जा सकता है। वहाँ हमने तय किया था कि उसे इस विशेषण द्वारा विशेषित करना कम से कम आमक अवश्य होगा और ऐसा करने से गहन बौद्धिक हेतुभासिता के लिये रास्ता साफ हो जायगा। मनोवैज्ञानिक परिकल्पनाओं के सामान्य स्वरूप के बारे में किये गये हमारे विचारविमर्श से इस समस्या की ओर यह सकारण आगा लेकर मूडना कि अब हम उस पर ज्यादा अच्छी तरह विचार कर सकेंगे और 'स्वात्म' तत्व में निहित सत्य की मात्रा के विषय में किसी निश्चित निष्कर्ष पर पहुँच सकेंगे सभव हो गया है।

सबसे पहले तो, आइये इस कल्पना का सामान्य अर्थ ही स्थिर कर लिया जाय और उसके कुछ प्रमुखतर लक्षण ढूँढ निकाले जाय। स्पष्ट ही है कि मनोविज्ञान शास्त्र में 'स्वात्म' तत्व का जिन मानों में प्रयुक्त हुआ है उन सब मानों के परिगणनार्थ वाञ्छित स्थान की कहीं अधिक स्थान उपर्युक्त काम के लिये आवश्यक होगा और जब यह काम हो चुकेगा तब वह हमारे तत्त्वमीमासीय प्रयोजनों के लिये पूरी तोर पर उपयुक्त न होगा। मैं यहाँ 'स्वात्म' विषयक धारणा के ऐसे कुछ पहलुओं पर ही विचार करना चाहता हूँ जो स्पष्ट ही, नीतिशास्त्रीय तथा इतिहास-विषयक शमाहेतु अनिवार्य हैं। साथ ही मैं यह भी जानना चाहूँगा कि अस्तित्व की तत्त्वमीमासीय व्याख्यान उनका मूल्य क्या है।

(१) प्रारम्भ ही स्पष्ट है कि 'स्वात्म' एक साध्यवादीय कल्पना है। जीवन चरित्र तथा इतिहास द्वारा प्रकटित तथा नीति शास्त्र द्वारा निर्णीत गुण वाले 'स्वात्म' की एकमात्र विशिष्ट विषयवस्तु हमारे परिवेष्ट के विविध निर्मायकों के प्रति हमारी भावात्मक रुचियों और प्रयोजनात्मक अभिवृत्तियाँ ही हैं। हमारा स्वात्म इन्हीं से मिलकर बना है और किसी से नहीं। और फिर स्वात्म एकल और व्यष्ट इस सीमा तक होता है जहाँ तक कि इन रुचियों और प्रयोजनों को किसी केन्द्रीय और सश्लिष्ट रुचि अथवा प्रयोजनों के अनुवर्तन विषयक विवृति की अभिव्यक्ति का निरूपक माना जा सकता है। जहाँ ऐसा लगता है कि इस प्रकार का कोई केन्द्रीय हित है ही नहीं वहाँ सप्रयोजन कार्यों के अनुवर्तन को किसी एकल स्वात्म की अभिव्यक्ति कहने का हमें कोई तर्कसंगत अधिकार नहीं है। इस प्रकार पुलिस प्रशासन के किन्हीं व्यावहारिक प्रयोजनों के लिये यद्यपि 'भारोरिक' अभिज्ञान को ही स्वात्म विषयक अभिज्ञान का साध्य मान लेना आवश्यक हो सकता है किन्तु हम सब ही मानते हैं कि कोई आदर्श माननिक अथ सत्काम्य ऐसी पूर्णावस्था में जिसमें प्रयोजन का सातत्य ही लुप्त हो जाय, जो कुछ करता है वह उसके जीवनों लेखक के लिये महत्वपूर्ण नहीं होता सिवाय इसके कि उस बात का ज्ञान उस आदर्श के ह्रास में वापिस जाने पर उसके हितों और प्रयोजनों में कोई रद्दीबदल कर सके। और ऐसे मामलों में भी जहाँ शरीर-मात्र

द्वारा किये काम की कानूनी जिम्मेदारी लेने को हम तैयार हो वहाँ हमारी अन्तरात्मा नैतिक दोष से हमें मुक्त तब कर देती है यदि हम ईमानदारी से यह अनुभव करते हो कि हम कह सकते हैं कि "जब यह काम हुआ तब मैं नहीं था अपवा मैं आपे में था।" 'स्वात्म' में हम जो एकत्वविषयक साध्यवादीय स्वरूप अध्याहृत करते हैं वह सम्मोहन विद्या और मानसिक रोग विज्ञान के अध्ययन द्वारा कभी कभी प्रकाश में आने वाले 'बहुल' तथा 'वैकल्पिक' व्यक्तियों द्वारा सुझायी गयी पहेलियों से और भी अविक उदाहृत हो जाता है। आखीर में परिवर्तन विषयक उन अनेकों मामलों में जहाँ हम कहा करते हैं कि आदमी एक 'नया जीव' बन गया है अथवा उसने 'पुराना आपा' छो दिया है वहाँ

-
१. 'शारीरिक तादात्म्य' अथवा 'शारीरिक अनन्यता' के ही कारण निःसंदेह और भी बहुत सी कठिन समस्याएँ उठ खड़ी हो अगर उन पर विचार करने को हमारे पास काफी जगह हो। यहाँ तो पाठकों के विचारार्थ कुछ थोड़ी सी बातों का सुझाव में दे सकता हूँ। (१) सकल अनन्यता अथवा तादात्म्य अन्तर्गत साध्य-परक ही प्रतीत होता है और इसी लिये मनस्तत्वीय। मैं इस शरीर का वही मानव शरीर होना मानता हूँ जिसे मैंने पहले देखा है क्योंकि मेरा विश्वास है कि इसके कार्यों से व्यक्त हित सतत होंगे यतः अनुभव ने मुझे सिखा दिया है कि भौतिक अथवा शारीरिक सादृश्य का कुछ निश्चित मात्रा मनस्तत्वीय सातत्य की कामचलाऊ कसीटी है। (२) मूल पाठ में उल्लिखित दायित्व विषयक नीतिशास्त्रीय समस्या के लिये स्पष्टतः प्रबल कम और अधिक का हो है। दैनिक व्यवहार में हम अपने या दूसरे के कामों के बारे में जो फतवे दिया करते हैं वे आदतन इस विश्वास के आधार पर दिये जाते हैं कि नैतिक दायित्व की कुछ मात्राएँ अथवा श्रेणियाँ उस वस्तु में भी मौजूद रहती हैं जिसे प्रवासन विषयक तात्कालिक आवश्यकताओं के कारण हमें अनन्य निरपेक्ष मानना पड़ता है। उदाहरण के लिये मदीनत व्यक्ति को हम भवहोशी की हालत में किये गये उसके कामों के दायित्व से एकदम मुक्त नहीं मानते न आपसे से बाहर होने की हालत में किये गये उसके कामों के श्रेय भागित्व के अधिकार से ही उसे वचित मानते हैं यानी ऐसी हालत में किये गये कामों के श्रेय से जब वह उत्तेजित हालत में अपने स्वाभाविक हितों के पगडण्डी से बहका हुआ हो। लेकिन जब हम किसी सिद्धान्त से प्रभावित नहीं होते तो हम उसके उन फर्मों के दायित्व की अपेक्षा जो उसने तब किये थे जब वह अपने आपे में था उसे कम दोष अथवा कम श्रेय का भागी उसके कार्यानुसार जरूर मानते हैं। इन सभी विषयों पर श्री ब्रैडले का जुलाई १९०२ की 'माइन्ड' नामक पत्रिका में प्रकाशित लेख देखें।

हम उस व्यक्ति विगत स्वात्म के साथ उसके साम्य को उतनी ही सीमा तक स्वीकार करते हैं जहाँ तक कि हम, उसके 'नये जीवन' को उन हितों और प्रयोजनों की, जो उसके 'पुराने जीवन' में प्रच्छन्नतया 'प्रवृत्तियों' के रूप में पहले ही से अन्तर्हित थे—अभिव्यक्ति मान लेने में सफल होते हैं ।

(२) 'स्वात्म' में अनात्म अन्तर्हित रहता है । अनात्म का स्वात्म से विलग कोई अस्तित्व नहीं हुआ करता और स्वात्म जब अनात्म के मुकाबिले में आता है अर्थात् दोनों के वैषम्य द्वारा ही 'स्वात्म' अपने स्वात्मरूप को पहचानता है । उसूली तीर पर या सैद्धान्तिकतया मुझे यह बात स्पष्ट लगती है यद्यपि चालू अटकलवाजियों में इस सिद्धान्त या उन्मूल के परिणाम अगत भ्रान्त और अक्षत, उपेक्षित ही होते हैं । हमारे मतलब के लिये उनमें से सबसे महत्वपूर्ण परिणाम निम्नलिखित है—'स्वात्म की भावना नि सदेह ही हमारी अनुभूति की अवियोज्य महवर्तिनी नहीं है क्योंकि वह—और यहाँ केवल प्रत्यक्ष परीक्षण को ही साक्ष्य का आवार माना जा सकता है । हमारी अनात्म विषयक जागरूकता से सम्बद्ध वैषम्य प्रभाव के रूप में उपजती है फिर वह चाहे स्वात्माभिव्यक्ति को प्रतिबद्ध करे अथवा स्वात्म द्वारा रूपान्तरित हुआ करे । अतः उन अनुभूतियों में जिसमें यह वैषम्य अनुपस्थित होता है यथार्थ 'आत्म-मकोच' का कोई चिह्न नहीं पाया जाता ।^१ भावना, जहाँ यह आत्मसकोच अपने सरलतम रूप में आपको मिल सकता है, जगत् विदित एतद्विषयक उदाहरण है । यद्यपि यह बात मनोविज्ञानियों में विस्तृत रूप से मान्य नहीं है पर मुझे पता है कि हमारे प्रेक्षण का अधिकांश मुझे उसी स्थिति में प्रतीत होता है उदाहरणार्थ सामान्यतः जब मैं किसी वस्तु की ओर देख रहा होता हूँ, नान लीजिये किसी कलाई से पुती दीवार की तरफ देख रहा हूँ उस समय मुझे यह पता नहीं लगता कि मैं किन्हीं असली मानों में 'स्वात्म चेतन' हूँ । मेरी अवगति का अन्तर्वस्तु, मुझे तो कम में कम, ठीक वह दीवार मात्र ही लगती है जिसका विन्यास होता है अविश्लेषित भावनाओं के जैव तथा अन्य प्रकार के द्रव्य मान में, जिसे आप चाहें तो एक बाह्य दर्शक की हँसियत में मेरा प्रेक्षक स्वात्म कह सकते हैं लेकिन जिनसे मैं प्रेषित दीवार के विन्यास रूप में ही अभिन्न होता हूँ ।

प्रेक्षण की अन्तर्वस्तु के प्रति ध्यान दे सकना जब कठिन हो जाता है (जैसे ज्ञानन्द्रियों की थकावट, अथवा उनमें आवश्यकता से अधिक काम लेने के कारण या वैसे-प्रयोजन में टकाने पर) तब ही मैं अपने स्वात्म के प्रतिमुक्तों और प्रतिरोधी अनात्म के रूप में प्रेषित वस्तु से अभिन्न होता हूँ । मैं समझना हूँ कि यही बात हमारे चेतन और

१. 'आत्म-सकोच' के बारे में माने सदा किसी विरोधी वस्तु अथवा पर्यावरण तथा स्वात्म के बीच के मेल न बँधने से ही पैदा होते हैं ।

संयोजन कार्यरत जीवन के अविकाश के बारे में भी सही है। जब मैं अपना मनचाहा स्वाध्याय कर रहा होता हूँ अथवा जब अपनी विरादरी लोगों के साथ सामाजिक सम्बन्ध स्थापित कर रहा होता हूँ तब ऐसे मुझे विज्ञान के 'तथ्यों' की अथवा अन्यो के हितों और प्रयोजनों की अनात्मरूपेण अपनी अभिज्ञता का कोई पता नहीं होता उनका पता मुझे तभी लगता है जबकि या तो ये हित और प्रयोजन मेरे से टकराये या उनकी मेरे उद्देश्य में भिन्नता बन्द हो जाय। उदाहरणतः सामान्य सामाजिक जीवन के दौरान, अनात्म के विपरीत स्वात्म की प्रबल भावना मुझमें तब मौजूद होती है जब मेरे निकटवर्ती लोगों में मैं ही किसी व्यक्ति की योजना मेरी योजना से टकराने लगती है अथवा जब उपर्युक्त प्रकार के अपने विरोधी को मैं अपने पक्ष में कर लेने में सफल हो जाता हूँ। इनमें मैं पहले वाले मामले में मेरे स्वात्म में निरोध की भावना जागृत होती है और दूसरे मामले में विस्तार की। लेकिन, मैं नहीं समझता कि हम कह सकते हैं कि वास्तविक जीवन में स्वात्म-भावना वहाँ ही जाग्रत होती है जहाँ उसके अपसारण के बाद विरोधात्मक चेतना अस्थायी रूप से मौजूद नहीं होती। क्योंकि जहाँ दूसरे लोगों के साथ एकत्र होकर, हिमिल कर किसी पहले से तय किए हुए एक ही उद्देश्य को लेकर काम कर रहे होते हैं वहाँ स्वात्म-चेतना और तद्विरोधी अनात्म की भावना गायब ही हमारी अनुभूति में प्रविष्ट होती मालूम दे सकती है।^१ मेरे अनुमान से यही कारण है कि जिससे व्यावहारिक सांसारिक बुद्धि ने सदा ही 'आत्म सकोच' को कमजोरी और नैतिक असफलता का स्रोत माना। जब तक हम दृढ़तापूर्वक किसी प्रयोजन की उन्नतिशील साधना में लगे रहते हैं तब हम काम में अपने आपको खोये' से रहते हैं और काम में सकावट आने पर ही 'आत्म चेतन' होते हैं।

(३) अगली ध्यान देने योग्य बात यह है कि स्वात्म और अनात्म के बीच विभाजन अथवा सीमांकन की कोई निश्चित रेखा नहीं होती। विशेष रूप से हमें यह नान लेने की गलती न करनी होगी कि स्वात्म और अनात्म के बीच के सवव की समय विषयवस्तु सामाजिक ही है जबकि तत्पक्षीय स्वात्म स्वयं मैं हूँ और दूसरी ओर का स्वात्म है अन्य व्यक्तियों का स्वात्म। निःसन्देह यह सही है कि इस विभेद का मूल मुख्यतः सामाजिक है क्योंकि मैं क्या चाहता हूँ और चाहनेवाला भी मैं हूँ इसका

१. निःसन्देह, एकमत होकर काम करने की किसी योजना के निरूपण और प्रारम्भ की प्रक्रिया में यद्यपि यह देखने को मिलता है। अन्य स्वात्म को यहाँ मेरे स्वात्म के विरोध में खड़ा ठीक इस वजह से खड़ा किया जाता है क्योंकि मेरे परावरण और मेरे प्रयोजन के बीच की टक्कर का अपसारण बाहर से होता प्रतीत हो रहा था।

पक्का पता मुझे तभी चलता है जब मुख्यतः मेरे अभिप्रेतार्थ की साधना दूसरे व्यक्तियों द्वारा कुठित की जाती है अथवा जब मेरे अभिप्रेतार्थ साधन के मार्ग के रोड़े जिनके कारण मेरा काम पहले नहीं बन पाता था दूसरों की सहायता और सहयोग द्वारा दूर हो जाते हैं। लेकिन यह सिद्ध करना कि आत्म और अनात्म का विभेद किसी सामाजिक माध्यम के बिना उदित हो ही नहीं सकता कठिन होगा। और यह स्पष्ट ही है कि उसकी विनियोज्यता का क्षेत्र—उस समय जब उसे एक बार खड़ा कर दिया जाय—सामाजिक मबधों तक ही सीमित नहीं रखा जा सकता। एक ओर तो हमारी अनुभूति का कोई भी लक्षण ऐसा नहीं प्रतीत होता जिसे स्वात्मरूपेण अनुभूत वस्तु के निर्माण में प्रविष्ट होने से रोका अथवा वहिष्कृत रखा जा सके। मेरे सामाजिक घनिष्ठ मित्र, मेरे हमपेगा साथी, मेरे नियमित कार्यकलाप या व्यवसाय यहाँ तक कि मेरे बेकपड़े आरायशी सामान जिनका मैं आदी हो चुका हूँ मेरी जिन्दगी के लाक्षणिक हितों के सातत्य के हेतु इतने जल्द ही हो सकने हैं कि उनको हटा देने से मेरा स्वरूप पहचानने लायक ही न रहे या उसके न रहने से मैं पागल हो जाऊँ, मर तक जाऊँ। और चूँकि वे चीजें मेरे अतिस्त्व की साध्यपरक एकतायं इतनी अपरिह्य हैं इसलिये ये सब 'बाह्य' वस्तुएँ 'आत्म'-सत्ता होती होने और स्वात्माश बन जाने योग्य प्रतीत होती हैं। इसका उच्चतम उदाहरण हमें उस जगली आदमी के मामले में मिलता है जिसे सभ्य वातावरण में ला विठाया जाता है और जिसके मन और शरीर दोनों ही विफल हो जाते और जो किसी अज्ञेय बीमारी से, शायद उसके पुराने आम-पड़ोस या वातावरण से सम्बद्ध हितों के लुप्त हो जाने के कारण अन्त में मर जाता है या फिर ऐसा ही उदाहरण हमें उस स्नेहाविष्ट प्रियजनो के मामले से मिल सकते हैं जो उपर्युक्त प्रकार से ही किसी प्रिय सबधी अथवा मित्र के गुजर जाने के बाद स्वयं भी मुरझा जाते हैं। छोटे से पैमाने पर हम यही बात हमें उन स्वाभाविक परिवर्तनों में भी देखने को मिलती है जिन्हें सौभाग्य से साधारण बोल-चाल में यह कहकर प्रकट किया जाता है कि 'जब से उसकी घरवाली या पत्नी नहीं रही तब से वह अपने आपे में नहीं रहे।' अथवा 'जबसे उसका रुपया चला गया तब से उसका आपा भी खो गया।' सिद्धान्ततः प्रनलित भाषा में स्वात्म पर्यावरण कहलाने योग्य वस्तु का ऐसा कोई भी कारक हमें नहीं दीखता जो इन तरह पर स्वात्म के अन्तर्विषय का अंग बन सकना हो।^१

१. कहा जा सकता है कि इस प्रकार जो वस्तु स्वात्म का अंग बनती है, वह, पर्यावरण के ये लक्षण या कारक स्वयं नहीं होते अपितु तद्विषयक मेरे 'विचार' ही स्वात्म की वस्तु होती है। ऊपर से देखने पर तो यह बात विश्वासप्रद मालूम देती है क्योंकि जीवन की वास्तविकताओं की जगह मनोवैज्ञानिक प्रतीकों को ला बैठाने की

दूसरी ओर यह कह सकता कठिन प्रतीत होता है कि क्या ऐसी भी कोई चीज है जो नामान्वित-स्वात्म का ही भाग हो और जो किन्हीं विविष्ट परिस्थितियों में उस वस्तु का भाग न बन सकती हो जिसे हम 'अनात्म' मानते हैं। इस प्रकार हमारे धारारिक नवेदन, भावनाएँ, हमारे विचार, वाञ्छाएँ और विशेषण. हमारी अच्छी-बुरी आदतें सब की सब आसर्तार पर हमारे स्वात्म की ही अन समझी जानी हैं। फिर भी हम जब किसी इच्छा अथवा आदत को ऐसा तत्व मान सकते हैं जो हमारे दोर स्वात्म से मेल नहीं खाता अथवा जिनका हमारे स्वात्म में होना उचित प्रतीत नहीं होता और नैतिक प्रगति का सारा दारोमदार इन्हीं एक रक्ष की अल्लिगारी पर निर्भर हो तो हमें उस तत्व को अनात्म की ओर धकेल देना पड़ता है। किसी आदत या इच्छा को दूसरा रास्ता अस्तित्थार करने का नकल्प करना, निद्वान्तत. पहुँचे ही से उस नामान्वित एकता से उसे निकाल बाहर करना है जिससे हमारा आत्मान्तर जीवन बनना है यही वान हमारे विचारों के विषय में भी नहीं है। जहाँ तक कि हम किसी निर्णय पर स्वीकृति की छाप लगाना निलम्बित कर सकते हैं और अपने विचाराओं को नामान्वित व्यवस्था में उसे प्रविष्ट करने या न करने के पक्ष या विपक्ष विपक्ष कारणों को तोल सकते हैं वहाँ तक स्पष्टत. ही वह निर्णय बाह्य अनात्म की वस्तु है।

फिर भी इतना तो प्रकल्प है ही कि हमारी रचना में इतनी गहराई तक निगूढ बौद्धिक तथा नैतिक आदतें हो सकती हैं कि हम उन्हें निर्णयार्थ तथा दण्डजन्य स्वात्म के विरुद्ध खड़ा नहीं कर सकते। हमें इस बात से इन्कार हो ही नहीं सकता कि कई मामलें ऐसे हैं जिनमें हम दूसरे तरीके पर न तो सकल्प ही कर सके न सोच ही सके यहाँ तक कि दूसरे तरीके से सोचने की अथवा सकल्प करने की संभावना तक हमारे मन में न उठ सके क्योंकि ऐसा करने से हमारे जीवन का प्रयोजनात्मक सातत्य भग हो जाता। फिर हमारे धारारिक नवेदनों का हमारे स्वात्म के साथ एक विशेष प्रकार का संबंध है। तो भी हम उनके प्रेक्षण की शक्ति का जहाँ तक अधिग्रहण कर सकते हैं अथवा उनकी ओर से अवधान की अपाकृष्ट करने की शक्ति प्राप्त कर सकते हैं वहाँ तक वे अनात्मवर्ती तत्वों की स्थिति में विद्यमान हो जाते। सुख दुःख तक भी असकाल्य-रूपेण वैषम्य के स्वात्मपक्ष की वस्तु नहीं प्रतीत होते। उदाहरण के लिये एक अफलातूनी मसले को ही ले ले। यदि किसी अधोनन अथवा अल्लील वस्तु को देखकर हमें खुशी होती है और साथ ही साथ इस वान से अपने से वृथा भी कि हमें ऐसी खुशी क्योंकि दुःख, तो निहित कार्य द्वारा हुई प्रसन्नता मेरे अपने 'सच्चे' स्वात्म के

अन्तर्निवेशीय विधि के हम आदी होते हैं। तथ्य के विषय में देखिए ब्रेंडले लिखित 'अपीयेरेन्स एण्ड रियलिटी', अध्याय ८, पृ० ८८ एकएक (फर्स्ट एड०)।

किसी अश के रूप में स्वीकृत हुई प्रतीत नहीं होती बल्कि वह एक ऐसा बाहरी तत्व प्रतीत होती है जो मानो स्वात्म की प्रकृति के विरुद्ध उस पर अधिरुद्ध कर दिया गया हो। दुःख को उस अविलम्बता और साग्रहिता के कारण जिनसे उसे प्राणिशास्त्रीय महत्व प्राप्त होता है स्वात्म से निष्कापित कर पाना और भी ज्यादा कठिन होता है। किन्तु अनुभव से किसी भी ऐसे व्यक्ति को जो परीक्षण करने का कष्ट उठायेगा विश्वास हो जायगा कि शारीरिक पीड़ाएँ जब तक बेहद तीव्र न हों (उदाहरण के लिये सहा प्रकार की तीव्र दन्तपीडा) उनके वेदानात्मक गुण की ओर ध्यान लगा देने पर कभी-कभी अनुभवकर्ता स्वात्म को निश्चित रूप से बाह्य प्रतीत करा दी जा सकती है और यतित्व के प्राचीन और अर्वाचीन इतिहास से तथा 'मानसोपचारको' की क्रिया-विधि से ध्वनित होता है कि बहिर्निष्कासन की यह प्रक्रिया जहाँ तक हमें सन्देह है उससे भी बहुत आगे तक ले जायी जा सकती है।

साधारण शारीरिक दशा-परक जैव अथवा 'सामान्य' सवेदन सम्भवतः उस अनुभूति के तत्त्व होते हैं जो समग्र स्वात्म से उसे विछिन्न करने के तथा उसे एक बाह्य वस्तु मानने के सारे प्रयत्नों का ठिठाई से प्रतिरोध करता है। यद्यपि कुछ मामलों में निश्चय ही हमें ऐसा लगता है कि उसके गुण का विश्लेषण करके तथा उसका 'स्थानीकरण' करके हम अनुभूत स्वात्म से जैव अथवा ऐन्द्रिय सवेदन को बहिष्कृत करने में समर्थ हो गये हों। फिर भी इतना तो स्वीकार करना ही होगा कि यदि अनुभूति में ऐसे कोई तत्व हैं जिन्हें अनात्म में सक्रान्त करना एकदम असम्भव है तो वे तत्व मुख्यतः शायद अविश्लेषित और अविश्लेष्य जैव या ऐन्द्रिय सवेदन की सहितियाँ ही हैं।

इन सब विचारों द्वारा दो बातें अत्यधिक स्पष्ट हो जाती हैं (अ) इतिहास और

१. मेरे एक सहकर्मी ने मुझे बताया है कि उसकी आँखों की चलन स्वात्म की चेतना से अवियोज्य प्रतीत होती है तथा उन गतियों को उपर्युक्त मानो में अनात्म से बहिष्कृत नहीं रखा जा सकता। मुझे सन्देह नहीं है कि हम में से प्रत्येक में इस तरह की शारीरिक भावनाएँ मौजूद रहती हैं जिन्हें अमात्म की ओर धकेला नहीं जा सकता और यह कि वैयक्तिक अथवा व्यष्टि मामलों को लेकर इन भावनाओं के दायार्थ स्वरूप के विषय में यथासंभव विस्तृत क्षेत्र, को लेकर व्यवस्थित पूँछताछ कराना अत्यन्त लाभप्रद होगा। किन्तु मुझे ऐसा लगता है, जैसा कि मैंने ऊपर कह दिया था, कि सानान्य प्रेक्षण में शारीरिक भावनाएँ प्रेक्षित विषयवस्तु के विशेषण के रूप में बिना स्वात्म और अनात्म के विरोध के ही निगहीत होती हैं। दूरदर्शन समस्या सज्ञान सिद्धान्त विषयक उन मौलिक प्रश्नों की हैं जिन्हें प्रचलित मनोविज्ञान ज्ञानन्ती के साथ रोंडता निरुद्ध जाता है।

नीति शास्त्र में जो स्वात्म हमारी रुचि का विषय हुआ करता है वह निश्चित रूप से स्थिर हुई सीमाओं वाली कोई वस्तु हो सो बात नहीं। उसके पूरक, अनात्म से उसे पृथक् करने वाली रेखा ऐसी रेखा है जिसे हम किन्हीं यथार्थतः परिशुद्ध तर्कसंगत नियमों के अनुसार नहीं खींच सकते। इसके अतिरिक्त किसी समय जो वस्तु इस रेखा के एक ओर थी वही दूसरे समय दूसरी ओर पायी जाती है। यदि हमारी अनुभूति का कोई अंश ऐसा हो जो इस विभाजक रेखा के स्वात्म पक्ष की ओर ही आवश्यक रूप से और सदा ही पाया जाता हो तो सभी तरह से यही संभव है कि वह वस्तु शरीर-संवेदनों की ऐसी सहितियाँ मात्र होगी जो व्यक्तरूपेण उस वस्तु का समग्र न होगी। जिसका ध्यान किसी स्वात्म की अर्हता विषयक शंका करते समय इतिहास और नीतिशास्त्र रखा करते हैं।^१

आगे हम स्वात्म द्वारा अनात्म के विरोध की प्रकृति से सम्बद्ध एक निष्कर्ष दे रहे हैं जैसा कि उस तत्परता से जिसके अनुसार अनुभूति के अधिकांश अन्तर्विषय प्रतिपक्ष की एक ओर से दूसरी ओर खिसक आते हैं, जाहिर है, अनात्म एक माने में, स्वात्म में तभी शामिल हो जाता है जब उसे उससे पृथक् किया जाता है। हमारे साथी, भौतिक जगत, विचार, आदत्त, भावनाएँ आदि वे सब अंग हैं जिन्हें मिलाकर अनात्म की समय-समय पर रचना होती है, एक सर्वसामान्य लक्षण के स्वात्मत्व के विषय में सहमत हैं। अनात्म के सदर्थ में प्रस्तुत अनुभूति के समग्रान्तर्गत वे सब ही असंगतिपरक तत्व होते हैं और इसी असांगत्य के कारण ही हम उन्हें अपने असली स्वभाव के बाहर की वस्तु समझा करते हैं यानी इसलिये हम उन्हें अनात्म विषयक वस्तु मानते हैं। अतः हम यथार्थतः कह सकते हैं कि अनात्म को जो कुछ सौंपा जाता है वह इसलिये सौंपा जाता है क्योंकि उसे पहले ही असंगत पाया जा चुका है और इसीलिये उसे स्वात्म के बाहर ही रखा गया है। दूसरे शब्दों में अनात्म वह बाह्य सीमा नहीं है जिसे किसी तरह हम अनुभूति के भीतर स्वात्म के साथ ही साथ पाते हैं अपितु वह ऐसी सीमा है जिसे आनुभूतिक-वस्तु से वद्विष्कृत उन वस्तुओं को जिन्हें यदि स्वात्म

-
२. निश्चय ही आप किसी 'स्वात्म' की ऐसी कल्पना निरूपित कर सकते हैं जिससे यह सब शारीरिक भावनाएँ भी वद्विष्कृत हो चुकी हो। और इसीलिये जो ऐसा 'संज्ञानात्मक विषय' मात्र है जिसमें कोई ठोस मनस्तत्वीय गुण नहीं होता। किन्तु इस रूप में कोई तार्किक विषय मात्र वह स्वात्म नहीं होता जिसका ज्ञान हमें किसी विशिष्ट अनुभूति में होता है और इससे भी अधिक निश्चयपूर्वक वह ऐसा स्वात्म नहीं होता जिसमें इतिहास और नीतिशास्त्र जैसे विज्ञानों की रुचि हो। इसीलिये मूलपाठ में मेने उसका जिक्र करना आवश्यक नहीं समझा।

में शामिल कर लिया जाता तो वे उसकी एकरूपता को नष्ट कर देते, को निलाकर बनाया जाता है। इस प्रकार अन्ततः हम परिमित अस्तित्वों के सामने अनात्म इसलिये खड़ा कर दिया जाता है क्योंकि हमारी अपनी परिमित में जैसाकि पहलेवाले अध्यायो में हम देख चुके हैं, हमारे भीतर सघर्ष और विस्वरता का सिद्धान्त पाया जाता है। अनात्म केवल बाह्य पर्यावरण मात्र ही नहीं है अपितु वह समस्त परिमित में व्याप्त आन्तरिक रचना विषयक अपूर्णता का अपरिहार्य परिणाम है।

(४) स्वात्म आवश्यकरूपेण विक्रमविषयक वस्तु है अतः इन रूप में उसके अस्तित्व का कारण कालीय-प्रक्रिया ही है। और यह एक ऐसी बात है जिस पर आग्रह करना अनेक कारणों से आवश्यक है। स्वात्म कल्पना की आधारभूत अनुभूतियों के स्वरूप विषयक हमारे पहले के विमर्श से इसकी सत्यता प्रामाणित होती है। जैसा कि पहले मिश्र किया जा चुका है स्वात्म और अनात्म के बीच का विभेद मूलतः आन्त्यान्तर विस्वरता तथा प्रायोजनिक सघर्ष विषयक हमारी अनुभूति के कारण ही उत्पन्न होता है और ऐसी अनुभूति केवल उन्हीं जीवों को हो सकती है जो कितनी भावी उच्चिन् आदर्श का विरोध भले ही वह आदर्श कितने ही धुंधले रूप में निग्रहीत क्यों न होता हो—मौजूदा आदर्श की खातिर कर सकते हैं। ऐसे जीव की जो या तो पहले ही बना बन चुका है जैसाकि अपनी प्रकृति के अनुसार वह बन सकता था अथवा जो किसी तरीके से भी यह बात समझ सकने के अयोग्य है कि वह उस प्रकृत्यनुसार बन सकने जैसा नहीं है, अनुभूति में, स्वात्म और अनुभूतिगत बाह्य तथा विरोधी तत्वों के बीच विभेद कर सकने की कोई सामग्री ही उपलब्ध न होगी। जैसाकि हमने अपनी तृतीय खंड में देखा—काल ऐसी अनुभूति की आधारभूत प्रकृति की जिसके प्रयोजनों और आकांक्षाओं की आशिक पूर्ति ही अभी हो पायी है, अमूर्त अभिव्यक्ति होता है और इसीलिये उसमें, स्वात्म और अनात्म के विभेद की मूलभूत पूर्व एकतानता का आन्त्यान्तरिक अभाव रहता है। मेरे ह्याल से इनी लिये कम से कम हमें जो आत्म विषयक इत कल्पना के मूल के बारे में उपयुक्त विवरण को स्वीकार करते हैं तो यह मजूर ही करना होगा कि स्वात्म आवश्यकरूपेण कालगत होते हैं और इसीलिये उनका विकास के उत्पाद होना आवश्यक है।

यह निष्कर्ष उन निश्चयात्मक तथ्यों के अनुकूल प्रतीत होता है जो इतनी अच्छी तरह पर स्थापित हो चुके हैं कि उन पर सन्देह किया ही नहीं जा सकता। बहुत सम्भव है कि जिसे मैं अपना वर्तमान स्वात्म कहता हूँ उसमें एक भी तत्व ऐसा न हो जो प्रकाश्यरूपेण मेरे पुराने भातिक (दैहिक) और मानसिक विकास का उत्पाद न हो। नहीं इस बात पर वहुत करना नकारण प्रतीत होता है कि यद्यपि मेरे वर्तमान स्वात्म की नामग्री विकानीय उत्पाद है तो भी उनकी आत्मता अन्त्युत्पादित ही होंगी

है। बात इतनी सी ही नहीं कि मेरा वर्तमान स्वात्म मेरे विगत स्वात्म जैसा नहीं होता, किन्तु इस स्वीकारोक्ति से वचन नहीं सकते कि मेरा मानसिक जीवन विकास की ऐसी प्रक्रिया का परिणाम है जिसके द्वारा वह न केवल अग्रण से ही अपितु शुक्राणु तक से सतत सम्बद्ध रहता है और इस प्रकार लगता है कि उसके समारम्भ ऐसी अनुभूतियों से उद्भूत है जो सरल अनुभावना की इतनी निकटवर्तिनी होती है कि उनके कारण स्वात्म के अनात्म विरोधी संवेदन के लिये कोई अवसर ही उसे नहीं मिल पाता। अथवा यदि हम यह कहें कि इस प्रकार का वैषम्य अनुभूति के भोड़ से भोड़ रूपी तक से एकदम बहिष्कृत नहीं हो सकता तो भी हमें इस तथ्य का तो जवाब देना ही पड़ेगा कि मेरे वैयक्तिक इतिहास की एक स्थिति से पिछली स्थिति पर मेरा अस्तित्व एक जन्तुक मात्र का भी न था। कोई अग्रणात्मक स्वात्म कम से कम निश्चय ही अकल्पनीय नहीं हो सकता किन्तु जिस समय तक लेवी अपने बाप की कमर में ही छिपा था उस समय उसका आत्मत्व कहाँ था? अगर हम सब विचार करें कि हमारे इस कथन का क्या मतलब होता है कि हम सबके माँ बाप थे, तो मेरा ख्याल है कि यह स्वीकार करना होगा कि हमारे स्वात्म वस्तुतः विकास के गतिक्रम से जन्म लेने की बात हमें मजबूर करनी ही होगी भले ही प्रक्रिया की ऐसी स्थिति की कल्पना कर सकना हमें कितना ही असंभव प्रतीत हो।^१

(५) आखीर में एक और महत्वपूर्ण विचारविन्दु पर भी ध्यान दे लेना आवश्यक है। जैसा कि अब स्पष्ट हो चुका है स्वात्म कभी भी किसी ऐसी वस्तु के सदृश अथवा तत्सम नहीं हो सकता जो मेरे मानसजीवन में किसी भी एक क्षण पर पूर्णतया वर्तमान पाया जा सकता हो। एक बात और यह है कि उसे ऐसे कालीय सातत्य से युक्त माना जाता है जो किसी भी दिग्गुण क्षण पर तत्काल अनुभूत हो सकने वाली किसी भी वस्तु के परे बहुत दूर तक जानेवाला होता है। यह सातत्य 'सर्वत्र वर्तमान' की सकीर्ण सीमाओं के दोनों ओर अतिक्रमण करके भूत और भविष्य दोनों में ही प्रविष्ट होकर फैला होता है। यह कालीय सातत्य भी फिर, स्वात्म में हमारे द्वारा अव्याहत लक्ष्यों और हितों के एकत्व तथा सातत्य की ही एक अमूर्त अभिव्यक्ति मात्र है। मेरी अनुभूतियों के सबब में यह समझा जाता है कि

-
१. चूंकि हम उसकी कल्पना नहीं कर सकते इसलिए उसकी वास्तविकता से इनकार करना ही होगा—यह कहना निराधार होगा। हमारे ज्ञान में आसन्न एकतागत लाने के लिये आवश्यक निष्कर्ष के विरुद्ध यह युक्ति पेश करना कि ऐन्द्रिय कल्पना-सृष्टि में उसका सामना कर सकने के साधन ही हमारे पास नहीं है—कभी भी वैध नहीं है।

वे अन्ततोगत्वा एक ही आत्म का जीवन है क्योंकि मैं उन अनुभूतियों को इस दृष्टि में देखता हूँ मानो वे ससार-विषयक अभिष्ट की सगत अभिवृत्ति की एकतान अभिव्यक्ति हों। और ऐसे कोई भी अनुभूतिगत तत्व जो इस प्रकार की एकतानता में हिलमिल न सके किसी न किनी उपाय द्वारा सत्य स्वात्म से वहिष्कृत कर दिये जाते हैं और उन्हें कहीं बाहर से आकर धुस पड़नेवाला असम्बद्ध अतिक्रान्ता घोषित कर दिया जाता है। वास्तविक जीवन में अनुभूति की अर्न्तवस्तुओं की ऐसी पूर्ण और निरपेक्ष एकरूपता हमें कहीं भी देखने को नहीं मिलती। अगर हम ढूँढ़ना चाहें तो, हमारी वास्तविक अनुभूति में ऐसे तत्व मौजूद रहते हैं जो परस्पर असंगत होते हुए और अनुभूति पर पूरी तरह छाया रहनेवाली हित व्यवस्था से टकराया करते हैं। अतः अन्तिम उपाय के रूप में स्वात्म को एक ऐसा आदर्श मानना पड़ता है जिस तक वास्तविक अनुभूति पूरी तरह नहीं पहुँच पाती—यानी हितों और प्रयोजनों की ऐसी व्यवस्था वाला आदर्श जो निरपेक्षतया अपने आप में एकतान हो। और इस आदर्श के तर्कानुगत आत्म-सागत्य में कम से कम गहरा सदेह तो अवश्य ही होना चाहिये। उन सदेहों का सामना हम अभी थोड़ी देर में ही करेंगे।

इस समय तो जिस बात पर मैं आपका ध्यान आकर्षित करना चाहता हूँ वह यह है। क्या हमारे लिये यह कहना आवश्यक है कि अस्तित्व-विषयक अनुभूति सातत्य मात्र ही प्रारम्भिक स्वात्मत्व के लिये पर्याप्त होता है अथवा हमें यह कहना होगा कि सही स्वात्म तब तक नहीं होता जब तक कि किनी व्यक्ति का कम से कम इतना वीक्षक विकास न हो जाय कि जिससे उसमें भूतकाल की बातें स्मरण रख सकने और भविष्य का पूर्वानुमान कर सकने की शक्ति न आ जाय ? दूसरे शब्दों में, क्या हमें आत्मत्व को इतना लम्बा चौड़ा फैलाना होगा जितना कि ज्ञानशील जीवन होता है अथवा उसे ऐसे पर्याप्त तर्कनापरक जीवन तक ही सीमित रखना होगा कि जिसमें स्वात्म और अनात्म विषयक वैषम्य की पहचान विगिष्ट और स्पष्ट रूप में हो सके ? सम्भवतः मुख्य रूप से यह प्रश्न शब्दावली विषयक ही है। अपने लिये तो मैं स्वीकार कर सकता हूँ कि मुझे तो दूसरे नम्बर वाला विकल्प अधिक सन्तोषप्रद मालूम देता है। मैं नहीं समझता कि पीड़ा की वेदनामात्र से अभिप्रेत साव्यपरक सातत्य की इतनी मात्रा ही। यथार्थ आत्मत्व के रूप में स्वीकार्य हो सकने योग्य है और स्वात्म स्वात्मत्व शब्दों के निर्वाच उपयोग से जब उनका विनियोग केवल अनुभूयमान चेतना के चेतनार्थ ही किया जाय, तो मेरा खयाल है काफी गड़बड़ी मचने की आशंका है। जब हमने इन शब्दों का उपयोग एक बार इन तरह के किसी मामले में कहीं कर दिया तो अनिवार्य रूप से हमें लालच होगा कि इन प्रकार के सरल मानन जीवन के तथ्यों की अति-व्याख्या इनलिये कहीं न कर उठे कि जिसमें वे तथ्य अपने जीवन के

विषय में ज्ञात आत्मत्व के अधिक अनुकूल हो पड़े ।^१ साथ ही साथ यह भी स्पष्ट है कि कट्टरपन में पड़कर प्रेक्षण की हमारी विधियाँ जहाँ स्वात्म की पहचान में अन्तर्गस्त चैद्विक प्रक्रियाओं का निग्रह न कर सकें वहाँ उन प्रक्रियाओं की उपस्थिति से इनकार करने का अधिकार भी हमें नहीं है।

२—स्वात्मविषयक वास्तविकता की मात्रा की समस्या पर आइये अब विचार करें। हमें पूछना है कि स्वात्म की कल्पना का विनियोग उन व्यष्ट अनुभूतियों पर जिन्हें हमने अपनी इस पुस्तक की दूसरे खंड में वास्तविक अस्तित्व व्यवस्था की अन्तर्वस्तु के रूप में पहचाना था, किस सीमा तक हो सकता है ? क्या अपरिमित व्यष्ट अनुभूति को सही मानने में एक स्वात्म कहा जा सकता है ? और क्या प्रत्येक परिमित अनुभूति एक स्वात्म होती है ? और परिमित स्वात्मों को, यदि वे असली हों तो, हम परस्पर संबध कैसे मान सकते हैं ? अन्त में शायद हमें इस सम्बन्ध में इस प्रश्न का सामना करने को तैयार होना पड़े कि कोई व्यष्ट परिमित स्वात्म अस्तित्व व्यवस्था के एक अस्थायी लक्षण से अधिक और कुछ कहाँ तक हो सकता है। उपर्युक्त सब बातों के बारे में हमारे निष्कर्ष सिद्धान्ततः निःसन्देह हमारे दूसरे खंड में दिए विचारविमर्श द्वारा निर्णीत हो चुके हैं किन्तु उनमें से कुछ को उक्त स्थल की अपेक्षा अधिक स्पष्ट कर देना यहाँ वाञ्छनीय प्रतीत होता है।

मेरा ख्याल है कि पहले तो यह स्पष्ट ही है कि अपरिमित अनुभूति अथवा 'निरपेक्ष' को सही मानने में स्वात्म नहीं कहा जा सकता। और यह बात तभी तुरन्त भासने लगती है ज्यों ही कि आत्म-संवेदन विषयक सारभूत अभिप्रेतार्थ सम्बन्धी हमारे विचार यदि स्वीकार कर लिए जाते हैं। हमने जोर देकर कहा है कि स्वात्मरूपेण स्वात्म का अधिग्रहण अथवा बोध साथ ही साथ अधिग्रहीत अनात्म के मुकाबले पर ही हो पाता है। और हम देख चुके हैं कि अनात्म अनुभूति के सभी असम्बद्ध तत्वों के मिलने से तब तक ही बनता है जब तक कि उनकी असंगति दूर नहीं होती। और यही कारण था कि जिसकी वजह से हमें मानना पड़ा था कि स्वात्म, कार्तीय प्रक्रिया स्वरूप विश्वानुभूति के साथ, सूक्ष्मता के सार्वत्रिक लक्षण 'नात पर नैवाधुना' द्वारा अटूट रूप से बंधा हुआ है। परिणाम आवश्यक है कि ऐसी कोई भी अनुभूति जिसमें कोई भी असम्बद्ध तत्व अधिघटित असांगत्यरूपेण मौजूद न हो स्वात्मता के आधारभूत वैषम्य-प्रभाव द्वारा

-
१. मैं यह सोचने का साहस कर रहा हूँ कि प्राणि जातीय तर्कनापरक विषयक निष्प्रतिफल प्राक्कल्पनाओं में से कुछ वे प्राक्कल्पनाएँ जिन्हें प्रोफेसर रायसन ने 'व वर्ल्ड एण्ड द इण्डिविजुअल' नामक ग्रन्थ के दूसरे भाग में पेश किया है इस प्रकार की अनावश्यक अति-व्याख्यात्मक प्रवृत्ति की द्योतक हैं।

विशेषित नहीं होती। ऐसी अनुभूति जिसमें वास्तविकता सत्ता का समग्र एक पूर्णतः एकतान समग्र के रूप में मौजूद रहता है, किसी भी ऐसी वस्तु का जो स्वयं उसके बाहर अथवा विरुद्ध हो अधिग्रहण नहीं कर सकती और इसीलिए उसे स्वात्म-भावना नाम से हमें ज्ञान गुण से विभूषित नहीं किया जा सकता।

इसी बात को यदि दूसरी तरह से कहा जाय तो कह सकते हैं कि जिस स्वात्म को हम देख चुके हैं वह मूलतः एक वैचारिक आदर्श है, ऐसा आदर्श जिसका तभी अधिग्रहण हो सकता है जब वह प्रस्तुत वास्तविकता के मुकाबले पर खड़ा हो। अतः केवल वे ही जीव जो अपने आपको संवेदन तथा प्रयोजनपरक जीवन में अभी को अपेक्षा कहीं अधिक पूर्णतया एकतान बनने की प्रक्रियान्तर्गत पाते हैं, अपने स्वात्म रूप से अवगत हो सकते हैं। स्वात्म और अपूर्णत्व दोनों ही एक दूसरे से कभी विलग नहीं हों सकते और ऐसा कोई भी जीव जिसे आदर्श और वास्तविक के बीच के विरोध का रस्ती भर भी पता नहीं है अर्थात् 'होना चाहिए' और 'हैं' के विभेद को जो नहीं जानता, उसे स्वात्म-भावना में भी अवश्य अनभिज्ञ होना चाहिए। तीसरे रूप में यही बात यों कही जा सकती है कि कालगत जीवन वाले जीव ही—जो इसीलिए केवल परिमित जीव ही होते हैं—स्वात्म हो सकते हैं क्योंकि कालानुभूति स्वात्मत्व की निर्णायक समाकूल होती है।

इस निष्कर्ष के विरुद्ध प्रस्तुत की जा सकनेवाली एक आपत्ति इतनी विदग्धतापूर्ण है कि यहाँ उसकी विशेष परीक्षा आवश्यक है। कहा जा सकता है कि अपूर्णतावबोध और प्रयोजन-कुठा ऐसी दो शर्तें हैं जिनके बिना हम विशेषतः स्वात्म का अधिग्रहण नहीं कर पाते किन्तु वे स्वात्मत्व की अनुभूति के अन्तरंग रूप में तब वर्तमान नहीं रहती जब एक बार उसका विकास हो चुका है। इसलिए कहा जा सकता है कि प्रकल्पित 'निरपेक्ष' को अनुभूति की प्राप्ति, इन शर्तों के माध्यम द्वारा प्राप्त किन्तु बिना भी हो सकती है। सामान्य निदानानुसार, निन्देह यह युक्ति प्रगाढ़ी पर्याप्त विद्वत्तत्त्व है। यह पूर्णतया सत्य है कि वे स्थितियाँ जिनके माध्यम से किनी गुण विशेष की अनुभूति हमें हुआ करती है, बिना किनी अनुसन्धान के, उस अनुभूति की प्राप्ति के लिए सर्वत्र ही अनिवार्य नहीं मानी जा सकती। उदाहरणार्थ, यदि यह निश्चय भी हो जाय कि निरायावादी लोगों का यह कथन सही है कि पीडा अथवा दुःख का पहले अनुभव हुए बिना ही मुक्त को अनुभूति नहीं होती, तो भी इनसे यह नहीं जा कभी नहीं निकलेगा कि मुक्त जिन रूप में हमें अनुभव हुआ उस रूप में वह दुःख का ही एक उच्छलन मात्र है और उसका अपना कोई नकारात्मक गुण नहीं है। और फिर भी यह एक प्रगट हो घना रहना कि यथा अन्य जीव पूर्ववर्ती दुःख के बिना मुक्त का अनुभव नहीं कर सकते। किन्तु यह नियम विचारार्थ विचार पर लागू होता प्रतीत नहीं होता।

न योकि हमारा कहना यह है कि अनुभूति के असम्बद्ध तत्व का तत्सम्बद्ध अनुभूति के शेष भाग के साथ का वैषम्य केवल एक पूर्ववर्तिनी स्थिति मात्र नहीं है। अपितु स्वात्म के तात्थिक अधिग्रहण का केन्द्रीय क्रीड है। यह बात नहीं कि यदि हमारा पूर्वगत विश्लेषण सही था तो हमें स्वात्म भावना की प्राप्ति उन मामलात को छोड़कर जहाँ उपर्युक्त प्रकार का वैषम्य मौजूद रहता है, अन्यत्र नहीं हो सकती। अतः हमारे उपर्युक्त निष्कर्ष पर असदिग्धतया गभीर उपर्युक्त सामान्य नियम का कोई प्रभाव नहीं पड़ता।

सामान्यतया आदर्शवादी स्थिति के अनुयायी क्यों बहुधा हमारे निष्कर्ष का विरोध किया करते हैं, इस प्रश्न का उत्तर, मेरा ख्याल है, इस प्रचलित विश्वास में निहित है कि अनुभूति आत्मरूपेण मूलतः स्वात्म या चेतना द्वारा विशेषित हुआ करती है। जरा सी भी किसी अनुभूति के होने के माने होते हैं अनात्म के पर्यावरण से सम्बद्ध रूप में अपने स्वात्म से अवगत होना। अतः इस बात से इनकार करना कि निरपेक्ष सत् या वास्तविकता एक स्वात्म है इस बात से इनकार करने के ही समान है कि वह अनुभूति किसी तरह से भी है और ऐसा कहने के माने आदर्शवादी दृष्टिकोण से होंगे इस बात से इनकार करना कि वह वास्तविक है। किन्तु यदि हमारा पूर्वगत विश्लेषण सही था तो अनुभूतिरूपेण, मानव अनुभूति के विषय में भी यह कहना सत्य नहीं कि उसका निरूपण सर्वत्र ही स्वात्म और अनात्म के बीच अनुभूत वैषम्य द्वारा हुआ करता है। उस विश्लेषण के अनुसार यह वैषम्य केवल वहाँ ही पाया जाता है जहाँ अनुभूति के समग्र रूप और उसके कुछ कारकों के बीच कोई अनुभूत असम्बद्धता मौजूद हो। इसी आवश्यकरूपेण स्वात्म भावनाकित हमारी अनुभूति की कल्पना का हमारी उस बौद्धिक पुनर्रचना पर आधारित होना आवश्यक है, जिसका निर्माण ऊपर से ही दिखाई पड़नेवाले उस कल्पितार्थ द्वारा होता है जो प्रत्येक अनुभूति में ऐसे लक्षण, आरोपित किया करता है जिन्हें विश्लेषण द्वारा केवल कुछ विशिष्ट मालमात में ही और विशिष्ट परिस्थितियों में ही निगृहीत किया जा सकता है। अतः हमारे लिए भलीभांति सम्भाव्य है कि हम इस दावे को कि सकल वास्तविक अस्तित्व अन्ततोगत्वा एक स्वतन्त्र अनुभूति-व्यवस्था का निरूपण किया करता है इस अस्वीकृति के साथ संयुक्त कर सकें कि उस व्यवस्था को स्वात्म-भावना नाम से हमें ज्ञात वैषम्य प्रभाव विशेषित किया करता है। वास्तव में वह, जिसके बाहर की ओर वैषम्य दर्शाने योग्य कुछ भी नहीं है विशुद्ध कल्पनात्मक ऊपर से अपने आपको किस प्रकार यों पृथक् कर सकता है ?^१

३—यदि निरपेक्ष अतितराभावी स्वात्म नहीं है तो यह स्पष्ट है कि वह

१. क्या इस सुझाव का विशेष रूप से हवाला देना जरूरी है कि 'निरपेक्ष' हेतुक विवाद-

'व्यक्ति' नहीं हो सकता। इस बात का निर्णय कर सकना कि जब 'निरपेक्ष' के अथवा किनी और के 'व्यक्तित्व' पर जोर दिया जाता है तो उहीतीर पर कितना क्या कहने का इरादा है बड़ा कठिन है। किसी स्वात्म का 'व्यक्तित्व' होना आवश्यक प्रतीत नहीं होता क्योंकि जिन दार्शनिकों ने माना हुआ है कि स्वात्मी के अतिरिक्त अन्य कोई सत् या वास्तविकता नहीं होती वे भी जहाँ पशुओं को स्वात्म मानते हैं वहाँ उन्हें व्यक्ति नहीं कहते। किन्तु यह कह सकना कि स्वात्मत्व से बढ़कर और क्या कुछ व्यक्तित्व में शामिल है—बड़ा कठिन है। अगर हम इस बात का विचार रखें कि 'व्यक्तित्व' मूलतः एक 'कानूनी' कल्पना है और यह कि आमतौर पर उसका व्यवहार केवल मानव जीवों में ही अथवा ऐसी अतिमानव बुद्धियों में ही किया जाता है जिन्हें मानव जीवों के साथ पारस्परिक आवन्ध की शर्तों पर मिलने-जुलने में समर्थ माना जा चुका है। चायद हम व्यक्तित्व की निम्नलिखित परिभाषा का सुझाव दे सकते हैं। व्यक्ति वह जीव है जो मानव समाज के विशिष्ट स्थान से सलगन विशिष्ट आवन्धों का विषय बन सकने में समर्थ हो। और यह जाहिर ही है कि अगर उपर्युक्त बात नहीं है तो व्यक्तित्व जैसाकि श्री ब्रैंडले कहता है—परिमित है और अर्थहीन भी।

यन समाज साररूपेण ऐसे समानी-स्थितिक सामाजिकों द्वारा ही निर्मित हुआ करता है जिनके प्रयोजन परस्पर पूरक भले ही वे एक समान न हों—होने में नया जिन्हें उन प्रयोजनों की निदधयर्थ एक दूसरे की सहायता की आवश्यकता रहती है। केवल वे ही जीव नरे लिये वयक्तिक होते हैं जिनके लक्ष्य और प्रयोजन मेरे लक्ष्यों और प्रयोजनों के साथ-नाथ ही किसी विस्तृततर और अधिक एकरूप व्यवस्था में शामिल रहते हैं और इसी लिए जिनके साथ अन्योन्य आवन्ध की रस्सियों से मैं बंधा रहता हूँ। लेकिन यह स्पष्ट है कि यह पूछना कि व्यक्तित्व की कारणीभूत जो व्यवस्था उपर्युक्त रूप में हम व्यक्तियों के पारस्परिक अधिकारों और कर्तव्यों का आवार है वह भी क्या कोई व्यक्ति है, उपहासजनक होगा। उदाहरणार्थ इस तरह तो यह पूछने का कोई मतलब ही न होता कि हमारे भीतिक व्यक्तित्व का मूलावार यह

प्रस्त र्वपम्य-प्रभाव रम्य उत्तरे तथा तदगीभूत अभिव्यक्तियों अथवा आभासों के बीच हो सकता है? यह तभी हो सकेगा यदि परिमित आभास समग्र में ऐसे किसी तरीके से अन्तर्विष्टि हो जिससे एक दूसरे से असम्बद्ध रहने की उन्हें छूट मिली रहे अर्थात् ऐसे किसी तरीके से जो निरपेक्ष के मौलिक गुण-व्यवस्थित स्वरूप से मेल न खाता हो। मुझे यह ज्ञान कर दड़ी खुशी हुई कि कम से कम आम उत्तूल के मामले में तो मेरा मत डाक्टर मैकडार्गट के मत से मेल खाता है। देखिए उनकी अभी हाल की कृति 'स्टडीज इन होमिलियन फास्मोलोजी' का तीसरा निबन्ध।

मानव समाज क्या स्वयं भी कोई व्यक्ति है। वास्तव में तब यह पूछने के लिये हमारे पान कारण मौजूद होगा कि क्या समाज पर अतिचार का मुकदमा चलाया जा सकता है अथवा इनकम टैक्स ऐक्ट के बोझ 'डी' के अन्तर्गत उस पर कराधान किया जा सकता है?

'निरपेक्ष' जिसमें (प्रकल्पितया अनन्त सख्यात्मक) परस्पर जानने पहुँचाने वाले व्यक्तियों के सब के सब समूह तथा अनुभूतियों के वह सब रूप जिन्हें सहीतीर पर हम व्यक्ति की सजा नहीं दे सकते—गामिल हैं—के विषय में तो यह बात और भी अधिक व्यक्त रूप में सही है। इस समय व्यवस्था तथा उसके अगोभूत तत्वों के बीच अनुपूरकता तथा सपूरकता का ऐसा कोई सबब नहीं जो यथार्थ व्यक्तित्व का सार हो। यदि व्यवस्था को समग्ररूपेण हमारे दोषों और कमियों की पूरक और सशोधक कहा जा सके तो हमें किसी तरह पर भी उसका अनुपूरक नहीं कहा जा सकता। निरपेक्ष और मैं, निश्चय ही किन्हीं सच्चे मानों में समान स्थितिक सामाजिक नहीं हो सकते और हमारे बीच का सबब इसलिये वैयक्तिक सबब नहीं माना जा सकता। यह सब इतना स्पष्ट है कि, जैसा मेरा ख्याल है—'निरपेक्ष' के व्यक्तित्व अथवा 'समग्र' अस्तित्व के व्यक्तित्व का पक्षपोषण करनेवाले केवल इस अकारण पूर्वानुमान के आधार पर ही मिल सकते हैं कि जो कुछ भी व्यष्टि अनुभूति हो अथवा आध्यात्मिक एकत्व वह सब वैयक्तिक ही होगा। जहाँ तक मेरा ख्याल है इसके माने हैं पहले ही से मान लेना कि उपर्युक्त प्रकार के व्यष्टि का एक ऐसा बाह्य पर्यावरण होना आवश्यक है जो उसके बराबर की एकतान और व्यापक व्यष्टिता वाले अनुभूति विषयों से बना हो। और इस पूर्वानुमान का—अपनी तीर पर—मुझे कोई आधार दूँ नहीं मिलता।^१

४—तब यदि हम सहीतीर पर यह न कह सकें कि निरपेक्ष अथवा विश्व या

१. इस बात पर एतराज करना बेकार होगा कि 'समाजों' अथवा समितियों का कानूनी और सामूहिक व्यक्तित्व होता है और इसलिये उन पर दावा किया जा सकता है और कराधान भी हो सकता है (ऊपर लिखे उदाहरणानुसार)। इस प्रकार से जिस वस्तु का व्यवहार किया जा सकता है वह निर्धारित व्यष्टिमानव जीवों का सगठन है जिनके मिलन द्वारा एक यथार्थ आध्यात्मिक एकता का निरूपण हो भी सकता है और नहीं भी हो सकता। उदाहरण के लिये आप आयकर आयुक्तों के विरुद्ध दावा कर सकते हैं लेकिन आप यह नहीं सिद्ध कर सकते कि वे कमिश्नर एक वास्तविक समाज या समिति हैं। दूसरी ओर लिबरल यूनिवर्सिटी पार्टी में संभवतः प्रयोजनात्मक सह-भागित्व की भावना कहीं अधिक मात्रा में

उस अपरिमित व्यष्ट को जो समग्र अस्तित्व मात्र है जिस नाम से भी पुकारें वह एक स्वात्म अथवा व्यक्ति है तो क्या हम यह कह सकते हैं कि उस अस्तित्व के निर्मायक परिमित व्यष्ट सब के सब ही स्वात्म हैं और यह कि इस कारण ही निरपेक्ष भी स्वात्मों का समाज है? मेरा ख्याल है कि इस सवाल का हमारा जवाब निर्भर होगा दो बातों पर (अ) स्वात्म के लिये हम सातत्य की जितनी मात्रा अपेक्षित मानते हैं और (व) समाज का जिस प्रकार का एकत्व हम अध्याहृत करते हैं।

(अ) यदि हम अनुभूत साध्यपरक सातत्य की किसी तरह की भी और सब तरह की मात्रा को स्वात्म निर्माणार्थ पर्याप्त मानते हैं तो स्पष्ट है कि हम यह कहने के लिये मजबूर होंगे कि स्वात्म और स्वात्म ही केवल वह सामग्री है जिनके मिलन से वास्तविकता संयोजित होती है। अतः हम पहले ही मान चुके हैं कि सत् अथवा वास्तविकता मनस्तत्वीय तथ्य से बनती है और यह कि समस्त मनस्तत्वीय तथ्य किसी न किसी तरह के व्यक्तिनिष्ठ हित अथवा आकांक्षा की सन्तुष्टियों का ही नाम है इसलिये अस्तित्व की समग्र व्यवस्था में सम्मिलित प्रत्येक मनस्तत्वीय का परिमित व्यष्ट व्यक्ति की अनुभूति का अंग होना आवश्यक है। अतः इस प्रकार का प्रत्येक व्यक्ति भले

मौजूब है इसलिये उसे एक सच्चा समाज माना जा सकता है लेकिन उसका कोई कानूनी व्यक्तित्व नहीं है इसलिये एक दल के रूप में उसके न तो कोई कानूनी अधिकार हैं न कानूनी कर्तव्य। इसी तरह सिमियन ट्रस्टीज नाम से ज्ञात नियम का कानूनी व्यक्तित्व है और तदनुकूल अधिकार और कर्तव्य भी और एस्टैब्लिश्ड चर्च के एक्जेलिकल दल के साथ, उक्त हैसियत से उसके घनिष्ठ संबंध भी है। और यह दल निश्चय ही एक सच्चा नैतिक समाज है। लेकिन उपर्युक्त निगम एक्जेलिकल दल नहीं है और यह दल उन्हीं मानों में जिनमें कि वह एक सच्चा समाज है एक कानूनी व्यक्ति नहीं।

मेरे इतना कह दूँ कि इस प्रश्न की कि क्या निरपेक्ष एक स्वात्म है या एक व्यक्ति, ईश्वर के व्यक्तित्व विषयक, प्रश्न के साथ गड़बड़ न करना होगा। चलताऊ तरीके पर हमें यह पूर्वनिर्मान न कर लेना होगा कि ईश्वर और निरपेक्ष एक ही हैं। धार्मिक जीवन के प्रपंच की विशिष्ट परीक्षा द्वारा ही हमें निश्चय हो सकेगा कि क्या 'ईश्वर' ही आवश्यक रूप से 'समग्र सत्' है या नहीं। यदि वह ऐसा नहीं है तो ईश्वर के व्यक्तित्व विषयक वारणा को निरपेक्ष की व्यक्तित्वहीनता के साथ समुन्नत सम्भव हो सकेगा जैसा कि श्री राशडाल ने पर्सनल आइडियलिज्म' नामक अपनी पुस्तक के निबन्ध में किया है। इस समस्या पर और अधिक टिप्पणार्थ जागे के अध्याय ५ का अध्ययन करें।

ही उमकी व्यष्टता किननी ही मात्रा की क्यों न हो—स्वात्म ही कहलायेगा और ऐसे कोई तथ्य न होंगे जो एक या एकाधिक स्वात्मों के जीवन में कहीं न कहीं सम्मिलित न हो चुके हों। दूसरी ओर जैसाकि मैंने स्वयं किया है अगर हम विकास की कुछ मात्रा को स्वात्म के जैसे कुछ स्थायी हितों की स्वीकृति के समान ही स्वात्मत्व की स्वीकृत्य भी पर्याप्त मानना अधिक पसन्द करें तो सम्भवतः हमें इसी नतीजे पर पहुँचना होगा कि स्वात्म एक अपेक्षाकृत बहुत ऊँचे दर्जे का व्यष्ट है और यह कि इसके परिणामस्वरूप साध्यवादितापरक सातत्य की इतनी अपूर्ण मात्रा वाली अनुभूतियाँ मौजूद हो जाती हैं कि स्वात्म नाम से उन्हें पुकारना तक अनुचित लगता है।

और यह निष्कर्ष अनुभव द्वारा निश्चित हो चुके तथ्यों जैसे कि निम्न श्रेणी के प्राणियों के जीवन मानव शिशुओं तथा सदोष और अतिशय निम्न प्रकार के बौद्धिक तथा नैतिक विकास वाले युवकों मन्त्रवी तथ्यों—से और भी सपुष्ट हो जाता है। बहुत कम ही व्यक्ति, जब तक कि वे जी जान से किसी सिद्धान्त के लिये लड़ने मरने के लिये कम्तर न कस चुके हों, किसी काँडे को स्वात्म कहने को तैयार होंगे इसी तरह हममें से बहुत से लोग हाल के पैदा शिशु को अथवा पैदायशी जडबुद्धि को स्वात्म कहने में हिचकिचायेंगे। साथ ही परिमित समाज अथवा निर्धारित समितियाँ स्पष्ट ही सत् या वास्तविकता की अंग होती हैं फिर भी जैसाकि हम देख चुके हैं किसी समिति या समाज को स्वात्म कहना सम्भवतः गलत है, यद्यपि प्रत्येक सच्चा समाज स्पष्ट ही ऐसे प्रयोजनात्मक साम्प्रदायिकता और सातत्य से युक्त होता है जिसके बल पर हम सही तौर पर उसे विकसित होने में समर्थ एकत्व मान सकते हैं और उसकी नैतिक अर्हता की आशा कर सकते हैं। अतः इस कथन से कि वास्तविकता की कारक परिमित व्यष्ट अनुभूतियाँ ही हैं इस कथन की अपेक्षा कि वे स्वात्म होते हैं कहीं कम भ्रान्ति उत्पन्न होगी। जैसाकि हम देख चुके हैं स्वात्म एक ऐसा मनोवैज्ञानिक पदार्थ है जो केवल अपूर्ण रूप से ही ऐसे आनुभूतिक तथ्यों का जिनके पारस्परिक संबंध स्थापना हेतु उसका उपयोग किया जाता है—प्रतिनिधित्व करता है।

(व) फिर भी यदि हम निरपेक्ष को परिमित व्यष्टों का समाज कहे तो हमें गलतफहमी से बचे रहने के लिये सावधानी बरतनी होगी। इस प्रकार से बात कहने के कई फायदे ऊपर ही दिखाई देते हैं। इस कथन से अस्तित्व व्यवस्था वा आध्यात्मिक स्वरूप जहाँ सामने उभर आता है वहाँ यह तथ्य भी सामने आता है कि उस व्यवस्था में परिमित व्यष्टों की असम्बद्धताहीन बहुलता होने पर भी उसे सहीतौर पर स्वात्म नहीं समझा जाता अपितु अनेकों स्वात्मों का समुदाय ही समझा जाता है।

लेकिन साथ ही साथ इस प्रकार के कथन के गलत माने भी लगाये जा सकते हैं। इन गलतफहमियों में से कुछ की गिनती यहाँ कर देना ठीक होगा उदाहरण-

स्वरूप हमें यह न मान लेना चाहिये कि निरपेक्षगत सकलव्यष्ट आवश्यकरूपेण सामाजिकतया परस्पर प्रत्यक्षतः सम्बद्ध है। क्योंकि सामाजिक संबध अगर सही बात कही जाय तो उन्हीं जीवों में सम्भाव्य होता है जो समान-शील-व्यसन होते हैं अर्थात् जिनके हित ऐसे कुछ एक दूसरे के हितों से मिलते-जुलते हुए होते हैं कि उनके द्वारा उनमें अन्तः संचरण की गुंजायमान रहती है और वे पारस्परिक सहकार द्वारा उस सर्वसामान्य हित या प्रयोजन की सिद्धि किया करते हैं। इसके अतिरिक्त हमारा अपना अनुभव हमें सिखाता है कि अस्तित्व का वह क्षेत्र जिसके साथ हमारा इस प्रकार का संबध है नीमित होता है। मानव जाति की सीमा रेखाओं के भीतर भी हममें से प्रत्येक का अपने अधिकांश साधनों के साथ का सामाजिक संबध अप्रत्यक्ष प्रकार का ही होता है और यद्यपि सभ्यता के प्रगति के साथ-साथ उन संबधों का क्षेत्र भी दिनों दिन विस्तृत होता जाता है फिर भी यह देखने को बाकी रह जाता है कि क्या 'विश्व बन्धुत्वमय' समाज का आदर्श कभी पूरा हो सकेगा या नहीं। वैयक्तिक अभिरुचि के बृहत्तर वैभिन के कारण मानवेतर-प्राणि-जगत् के साथ हमारे संबध प्रारम्भिक प्रकार के ही होते हैं और जिसे हम अचेतन प्रकृति समझते हैं उसके साथ जैसाकि हम देख चुके हैं, हमारा प्रत्यक्ष या मीडा सामाजिक संबध जुड़ सकता—लगभग असंभव ही है।

मानवेतर प्राणियों में भी निःसंदेह हमें प्रारम्भिक सामाजिक प्रकार के संबध देखने को मिलते हैं लेकिन मिलते फिर भी अपेक्षतया सर्कीर्ण नीमान्तर्गत ही हैं। विभिन्न वर्ग तथा समूह मुख्यतया एक दूसरे के प्रति उदासीन ही पाये जाते हैं और इस सम्भावना को अस्तिद्ध करने के हमारे पास कोई साधन नहीं कि विश्व में ऐसे भी बहुत से सामाजिक समूह हो सकते हैं जिनका संगठन हमारे मानव समुदायों के संगठन के समान अथवा उससे भी श्रेष्ठतर है किन्तु उसकी शैली हमारे संगठन की शैली की इनकी विजातीय प्रतीत होती है कि उसके साथ कोई प्रत्यक्ष पारस्परिक संचार—इतने प्रारम्भिक प्रकार का भी नहीं कि जिससे उसका अस्तित्व तक सिद्ध किया जा सके, सम्भव नहीं होता। तब हमें इन सम्भाव्यता के अस्तित्व को मानने के लिये तैयार रहना ही होगा कि निरपेक्ष के अगम्य व्यष्टों के अनेकों समूह होते हैं और उनमें से प्रत्येक समूह के सदस्यों में परस्पर किसी न किसी तरह का प्रत्यक्ष सामाजिक संबध होता है पर किनी एक समूह का किनी दूसरे समूह के सदस्य के साथ कोई संबध नहीं होता।

और फिर हमें यह भी निःसंदेह याद रखना होगा कि स्वयं सामाजिक समूहों में भी रचनात्मक जाटिल्य के नात्रात्मक वैविध्य की बहुलता हो सकती है।

दूसरी ओर यदि हम निरपेक्ष को एक समाज मानें तो हमें उस अर्थगर्भता में वचना होगा जो मानव समाजों की इस सत्ता कल्पना में गुरस्त पैदा हो सकती है कि निरपेक्ष का

एकत्व एक कल्पनात्मक जल्पना मात्र है अथवा हमारा अपना 'एक दृष्टि' मात्र जिसके आधार पर जो कुछ है उसे वस्तुतः पृथक् एकत्वों का बाहुल्य ही समझा जाता है। उन पुराने अणुवादी सिद्धान्तों के अनुसार जो समाज को वस्तुतः स्वतंत्र 'व्यक्तियों' या 'व्यष्टों' का झुंड मात्र समझते हैं यह भी सन्देहास्पद है कि इस अभिमत के परित्याग का अर्थ हम समझते भी हैं या नहीं। समाज के निर्मायक स्वात्मों को, कमसेकम तत्त्वमीमांसा में तो ऐसा समझने के आदी से होते जाते हैं मानो वे हमें प्रत्यक्ष अनुभूति के साथ एक दूसरे के पूरक की अपेक्षा कहीं एक दूसरे के दूरक रूप में ही अधिकतर प्राप्त हुए हों। दूसरे शब्दों में, अनुभूति के उन दोनों ही उपलक्षक रूपों में से जिनसे स्वात्म की कल्पना उत्पन्न हुई प्रतीत होती है अर्थात् हमारे व्यक्तिनिष्ठ हितों और पर्यावरण के बीच के संघर्ष तथा असम्बद्धता के अपसारण में से अपनी तत्त्वमीमांसा में हम, दूसरे रूप की अपेक्षा पहले रूप पर कहीं ज्यादा ध्यान देते हैं और दूसरे की अपेक्षा किया करते हैं। लेकिन तात्थ्यिक जीवन में तो यह दूसरा रूप ही दूसरे लोगों के साथ हमारे संबंधों में प्रधान रहता है। हम जो कि सहकारिता के एक पदार्थ हैं—सारे ही मानव-जगत् की भाषा और विचारान्तर्गत में या तू से किसी हालत में भी कम भौलिक महत्व नहीं रखता जबकि यह दोनों ही परस्पर बहिष्कार विषयक पदार्थ हैं। यह बात कि मैं और आप दोनों ही सामान्य हितों वाले इस विस्तृततर समग्र में एक दूसरे का पूरक वस्तु है मानव जाति ने उतने ही पहले खोज निकाली थी जितने पहले कि यह बात उसने ढूँढ ली थी कि हमारे निजी हित और दृष्टिकोण सदा एक दूसरे से टकराया करते हैं।

यदि अस्तित्व को ही हम समाज कहे तो हमें यह याद रखने की सावधानी बरतनी होगी कि किसी समाज की वैयक्तिक एकता वैसे ही अनुभूति-विषयक तथ्य है जैसा कि तदंगीभूत व्यष्टों अथवा सदस्यों की वैयक्तिक एकता का तथ्य और यह कि निरपेक्ष को हम स्वात्म की अपेक्षा समाज कहना ज्यादा पसन्द करते हैं तब हमारा इरादा यह नहीं होता कि हम वैयक्तिक अनुभूति रूप में उसकी पूर्ण आध्यात्मिक एकता पर सन्देह करना चाहते हैं। इन प्रतिबन्धों के साथ यह कहना उचित ही होगा कि यदि निरपेक्ष को निर्गुण अथवा निर्विशिष्ट समाज नहीं कहा जा सकता तो कम से कम मानव समाज के रूप में एक ऐसा श्रेष्ठतम सादृश्य प्राप्त हो जाता है जिसके अनुसार हम ठोस कल्पनात्मक रूप में व्यवस्थित एकत्व का प्रतिरूपण करने का प्रयत्न कर सकते हैं। इसी को दूसरे रूप में यो रख सकते हैं कि यथार्थ मानव समाज तदंगीभूत स्वात्मों में से किसी भी स्वात्म की अपेक्षा उच्चतर रचनात्मक प्रकार का व्यष्ट है और इसीलिये वह निरपेक्ष जैसी अन्तिम-मेतथ्यतापूर्ण व्यवस्था की संरचना का अधिक पर्याप्तरूपेण प्रतिनिधित्व करता है।

यही बात हमें अधिक विशिष्ट रूप में तब दिखाई पड़ती है जब हम किसी समाज के उच्चतर स्वातंत्र्य की तुलना समाज के किसी सदस्य के स्वातंत्र्य से करते हैं। नि सदेह यह

ही है कि कोई भी मानवसमाज बाह्य पर्यावरण के बिना नहीं रह सकता किन्तु उस समाज का अपने और प्रतिद्वन्द्वियों के बीच के वैपम्य से अवगत होना समाज के अस्तित्व के लिये उतना आवश्यक नहीं जितना कि किसी एकल स्वात्म के अस्तित्व हेतु आवश्यक है। जैसाकि काफी तौर पर हम पहले देख चुके हैं, मुझे अपने स्वात्मत्व का ज्ञान ध्यानतः दूसरे मानव स्वात्मों के साथ उसका तुलनात्मक वैपम्य देखकर ही प्राप्त होता है। यद्यपि स्वात्म विषयक मेरी धारणा की अन्तर्वस्तु विशुद्ध समाजपरक नहीं होती पर कम से कम इतना तो स्पष्टतया मालूम है ही कि उसके अनुपूरक वैसे ही अन्य स्वात्मों की उपस्थिति के बिना मैं न तो उसे प्राप्त कर सकता हूँ न उसे अपने पास बनाये ही रख सकता हूँ। यद्यपि इतिहास हमें बताता है कि एक सर्वसामान्य राष्ट्रीय थाती (सांस्कृतिक दाय) और राष्ट्रीय उद्देश्य की भावना विकसित करने में विभिन्न समाजों के मध्यगत युद्धादि संघर्षों का कितना बड़ा हाथ होता है फिर भी जब कोई समाज एक बार प्रगति पथ पर अग्रसर हो जाता है तो वह बहुत करके अन्य समाजों की प्रतिद्वन्द्विता अथवा सहकारिता आदि प्रेरक भावनाओं की लगातार सहायता प्राप्त किये बिना ही फलता-फूलता रह सकता है। यदि किसी एक अकेले व्यक्ति को किसी रेगिस्तानी द्वीप पर एकाकी अवस्था में छोड़ दिया जाय और बहुत दिनों तक ऐसे ही रहना पड़े तो बहुत संभव है कि या तो वह पागल हो जायगा या पशु समान हो जायगा। यह समझ लेने का कि अन्य संघ्य समाजों से अमम्वद्व कोई भी अकेला संघ्य समाज, यदि उसका आत्मन्तर संगठन काफी प्रौढ़ न हो तो विशुद्धतः प्राकृतिक पर्यावरण के अन्तर्गत पनप नहीं सकता। भीतरी प्रीतिपन और एकरूपता की परिणाम इस उच्चकोटि की आत्म-निर्भरता के आधार पर किसी सच्चे या सही समाज को एकल मानव स्वात्म की अपेक्षा श्रेष्ठतर प्रकार का परिमित व्यष्टि मानने का कारण हमें मिल जाता है।

इस सारे ही विवाद का साधारण परिणाम यह प्रतीत होता है कि चरम सत्ता अथ तक ज्ञात जिन दो रूपों में रहती है उन दोनों ही रूपों—स्वात्म और समाज—में उस सत्ता के लाक्षणिक गुण, रचनात्मक एकरूपता तथा बाह्य स्थितियों पर अनिर्भरता, नहीं पाये जाते। अतः दोनों ही को, स्वात्म को भी और समाज को भी परिमित आभास कहना होगा। अब चूंकि दोनों में से समाज में ओर पूर्णतर और उच्चतर व्यष्टिता दिखाई पड़ती है इसलिये वह अवश्य ही अधिक सत्यतया वास्तविक है। हमने विश्व का एकल स्वात्म माना जाना असंभव पाया था, किन्तु वहाँ हमने यह भी कहा था कि कुछ महत्वपूर्ण विवेचन-करण के बाद उसे बिना कुछ जविक गहरी गलती के समाज भी माना जा सकता है।^१

१. मेरा अनुमान है कि ऐसे किमी भी अभिमत को जो परिमित स्वात्म की अन्तिमैत्य वास्तविकता से इनकार करता है अव्यवहृत अनुभूति के तथाकथित प्रकटीभवन की

निश्चय अभी तक जो कुछ कहा गया है उसका परिणाम यह होगा कि हम उस तरीके के विषय में जिसके अनुसार सारी ही परिमित व्यष्टि अनुभूतियाँ मिलकर अपरिमित अनुभूतियों की इकाई का निरूपण करती है किसी अन्तिम पर्याप्त सकल्पना का निरूपण नहीं कर सकते। अनुभूतियों के लिये इस प्रकार की पूर्ण एकता का निरूपण करना आवश्यक है यह बात हम अपने दूसरे खंड में देख चुके हैं, और उस एकत्व का निकटतम सादृश्य हम किसी समाज के एकत्व के रूप में ही प्रस्तुत कर सकते हैं यह हमने इसी अनुच्छेद में सिद्ध किया है। यह बात कि हमारे पास ऐसे कोई उच्चतर पदार्थ नहीं हैं जिनके जरिए अच्छी तरह वह मार्ग दिखाया जा सके जिसके द्वारा सारा ही अस्तित्व अन्ततोगत्वा और भी अधिक पूर्ण एकत्व या इकाई का निरूपण करता है स्वयं हमारी परिमितता का ही अनिवार्य परिणाम है। हम पदार्थों का निरूपण इसलिये नहीं कर पाते क्योंकि परिमित जीव होने के कारण हमें तदनुकूल अनुभूति की प्राप्ति नहीं होती। कम से

इकाई का सामना करने की आशा रखनी पड़ेगी। सो हम को अव्यहतरूपेण निश्चित सत्य इस मानने में समझा जाता है कि नित्वात्म का अस्तित्व कोई ऐसी वस्तु है जिसका मुझे प्रत्यक्ष रूप से पता चेतना, के प्रत्येक क्षण में रहता है। लेकिन ऐसा कहना तथ्यों को एकदम पलट देना है। निःसंदेह अनुभूति की सत्ता विषयक तथ्य ऐसा तथ्य है जिसका सत्यापन उसके अस्तित्व से इनकार करने के परीक्षण द्वारा ही हो सकता है। इनकार स्वयं ही एक भावित अनुभूति है किन्तु संभवतः (अ) यह सत्य नहीं कि स्वात्म के अनुगत प्रेक्षण के बिना अनुभूति ही नहीं सकती और (ब) और यह तो बिल्कुल ही सही नहीं कि अनात्म के वैधर्म्य रूप में स्वात्म की भावना मात्र ही—जब भी वह हमें प्राप्त होती है—इतिहास और नीतिशास्त्र के स्वात्म द्वारा अभिप्रेत वस्तु होती है। इन विज्ञानों के स्वात्म में जो कुछ आविष्ट होता है वह सदा ही अनुभूति के किसी एकल क्षण में प्राप्तव्य विषय से कहीं बहुत अधिक होता है। किसी सामान्य योजना के अनुसार जब हम अनुभूति के क्षणों को संबद्ध करते हैं तो वह एक आदर्श रचना ही के अनुसार ही सम्बद्ध करते हैं। किसी विज्ञान के लिये उस योजना की कीमत का अन्दाजा केवल उस सफलता से ही लगाया जा सकता है जिस सफलता से वह योजना अपना काम करती है और उसकी सत्यता केवल इसी बात से साबित नहीं हो जाती कि जिन तथ्यों को वह संयुक्त करना चाहती है वे वास्तविक तथ्य हैं। इस बात की अगर आप स्वयं सिद्ध नान लें कि ऐसी कोई भी सरचना जो अनुभूत तथ्य के किसी पक्ष पर आधारित हो अवश्य ही चंचल होगी, तो तत्त्वमीमांसा सब विज्ञानों में एक सरलतम विज्ञान बन जायेगी।

कम इस हद तक तो मेरा ख्याल है प्रत्येक गंभीर दर्शन शास्त्र को यह कहकर कि हम इस मामले में और ज्यादा नहीं जावते, नम्रतापूर्वक उपरत हो जाना ही चाहिये।

लोग कहते हैं कि भगवान् में भी भरा काला
चकाचीध कर दे ऐसा गहरा अधियाला।

यह एक ऐसा सत्य है कि जिसे तत्त्वमीमांसक को, सत्य की चरम जिज्ञासा के बावजूद भूलना न होगा।

५—सम्भवतः यहीं वह स्थान जहाँ इस प्रश्न का कुछ जिक्र कर देना जरूरी है कि क्या स्वात्म ऐसा कोई स्थायी रूप है अथवा केवल एक अस्थायी रूप मात्र जिस रूप में वास्तविकता भासती या प्रकट होती है। लौकिक विचारानुसार यह प्रश्न सामान्यतया आत्मा के अमरत्व के रूप में प्रस्तुत हुआ करता है। कभी-कभी प्रागस्तित्व के अमरत्व के रूप में भी। किन्तु असली प्रश्न इससे भी लम्बा चौड़ा है और अमरत्व की बात तो उसका एक अनुपातिक पक्ष मात्र है। सामान्य प्रश्न के विषय में हम संक्षेप में ही कुछ कहेंगे साथ ही विशिष्ट प्रश्न पर भी, यद्यपि विशिष्ट प्रश्न के विषय में हम जो कुछ कहेंगे वह केवल उम दिशा का संकेत करेगा जिस दिशा में विचार आगे बढ़ना चाहिये। हमारा उद्देश्य किसी तरह के तद्विषयक परिणाम की ओर संकेत करना नहीं है। इस अध्याय के प्रारम्भिक भाग में किये गये विचारविमर्श के बाद अब स्वात्म के अस्थायी रूप से इनकार करना मेरे ख्याल से, संभव न हो सकेगा। हमने वहाँ कहा था कि कोई भी स्वात्म, हित और प्रयोजन के साध्यपरक सातत्य के कारण ही एक और वही एक हुआ करता है किन्तु उसमें ठीक कितना विचलन उसके उस सातत्य का नाश करने के लिये पर्याप्त होगी और उस नष्ट किये बिना कितना वर्तमान रहेगा यह सब किसी सामान्य नियमद्वारा निर्धारित कर सकना हमने असंभव पाया था। फिर भी लगता था कि वैयक्तिक विकास विषयक तथ्य यह स्पष्ट कर देंगे कि नये स्वात्म—अर्थात् ससार सबधी अनिर्वचि के नये अनन्य रूप—कालीय प्रक्रिया के अन्तर्गत ही जन्म लेते हैं और पुराने स्वात्म लुप्त हो जाते हैं।

और फिर मानसिक रोग विज्ञान तथा सामान्य मनोविज्ञान दोनों ही के आधार पर किसी एकल पुरुष के जीवन वृत्त से उन स्वात्मों के निरूपण और लोप के उदाहरण प्रस्तुत करना हमें आसान मालूम हुआ। जिन स्वात्मों को उस पुरुष के शेष जीवन से किनी अनुभूत हितात्मक सातत्य द्वारा सन्नद्ध मान सकना असंभव प्रतीत होता था। बहुत व्यक्तित्व और प्रत्यावर्ती व्यक्तित्व के मामले में हमें इस बात का साक्ष्य मिलता प्रतीत हुआ था कि इस प्रकार के स्वात्मों का बाहुल्य नियमपूर्वक प्रत्यावृत्त हो सकता है अथवा उसी शरीर के सबंध के साथ ही सह-वर्तमान भी रह सकता है। हमारे स्वप्नों के न राजावृत्त जीवन की अस्थायी अवधियों के गतागत स्वात्मों के, कुछ कम चुभने

वाले पर अधिक परिचित उन मामले, जहाँ हमारे हित और चरित्रों का आपवादिक उत्तेजनाओं द्वारा स्थायी रूप से नहीं—रद्दीवदल होता रहता है सिद्धान्त उसी श्रेणी के होते हैं। संक्षेप में जब तक कि आए प्रयोजनात्मक सातत्य की उस उतनी सी नगण्य मात्रा से जो भीषारियों की भीत जैसी लगती है, और केवल नाम मात्र ही संतुष्ट नहीं हो जाना चाहते तब तक आपको जबरदस्ती यह निष्कर्ष निकालना ही होगा कि मनस्तत्वीय घटनाक्रम में स्वात्मों का उद्गमन और लोप सतत घटित होते रहनेवाला तथ्य है। नि सदेह हमारे हितों और प्रयोजनों का आस्यन्तर सगठन जितना ही उच्चतर होगा हमारा स्वात्म उतना ही अधिक स्थिर तथा परिस्थितियों के उतार-चढ़ाव से उतना ही कम प्रभावित होता जायगा। किन्तु ऐसे स्वात्म को जो एकदम स्थिर हो तथा परिस्थितियों द्वारा अपरिवर्त्य भी, हमने एक असिद्ध आदर्श ही पाया था और अपने इस तत्त्वमीमासीय निश्चय के आधार पर कि केवल निरपेक्ष समग्र ही पूर्णतया आत्म निर्धारित होता है हम कह सकते हैं कि वह आदर्श असाध्य भी है। तब हमें मजबूर होकर इस नतीजे पर पहुँचना पड़ता है कि स्वात्म की स्थायी तद्रूपता मात्रात्मक होती है और यह कि हमें यह दावा करने का कोई हक नहीं कि किसी जैवतन्त्र के समरूप स्वात्म का न तो एकल होना ही जरूरी है न सतत होना। अपने जन्म तथा अपनी मृत्यु के बीच की अवधि तक में भी मेरे लिये अपने पुराने स्वात्म को खो देना और नया स्वात्म प्राप्त कर लेना संभव है। साथ ही यह भी संभव है कि एक से अधिक स्वात्म में प्राप्त कर सकूँ और एक ही समय में वयवितक संरचना की विभिन्न मात्राओं वाले स्वात्मों का अधिग्रहण कर सकना भी मेरे लिये संभव है। हम ऐसी कोई निश्चित कसौटी भी निर्धारित नहीं कर सकते जिसके जरिये सभी मामलों में यह तय किया जा सके कि मनस्तत्वीय घटनाओं की किसी विशिष्ट शृंखला के बीच स्वात्म एक ही और तद्रूप ही रहा या नहीं। हम इस सामान्य दावे कि हमारे विभिन्न हित और प्रयोजन जितने ही पूर्णतया व्यस्त रहेंगे उतनी ही स्थायी हमारी स्वात्मता भी होगी और आगे नहीं जा सकते।^१

उपर्युक्त विचारों का एक महत्वपूर्ण प्रभाव भावी जीवन के उलझे हुए प्रश्न पर पड़ता है यदि ये विचार उचित हैं तो स्वात्म की प्रकृति को देखते हुए उसकी अभरता कोई निश्चयात्मक प्रदर्शन हम उससे नहीं पा सकते। और इसलिये यह माग करना भी

२. यही कारण है जिससे प्लैटो का, बुद्धिमान मनुष्य के स्वप्नों पर उसकी श्रेष्ठता के साक्षी के रूप में जोर देना उचित प्रतीत होता है। (रिपब्लिक, बुक ९, पृष्ठ ५७१) प्लैटो का आदर्श बुद्धिमान पुरुष वह है जिसका आस्यन्तर जीवन इतना पूर्णतः एकीभूत होता है कि सुषुप्ति और जागृति की दोनों ही अवस्थाओं के बीच प्रयोजनात्मक सातत्य उसमें बना रहता है। लॉक के प्रश्न का सभ्यतः प्लैटो यही

व्यर्थ होगा कि दर्शन शास्त्र ही सब स्वात्मों के स्थायित्व को सिद्ध करे। दूसरी ओर यदि किसी स्वात्म का स्वर्य अन्ततोगत्वा उसकी अपनी आभ्यन्तर प्रयोजनात्मक एकता का ही कार्य हो तो ऐसा कोई भी प्राज्ञात आधार यह मान लेने का नहीं है कि शरीर की मृत्यु भौतिक घटना से यह एकता अवश्य ही नष्ट हो जाना चाहिये और इसलिये मृत्यु के उपरान्त स्वात्म को भी नष्ट हो जाना चाहिये इस प्रकार तत्त्वमीमासीय के हेतु समस्या नभावनाओं के मतुलन में परिवर्तित होती प्रतीत होती है और जिन बातों पर ध्यान देने की जरूरत मालूम देती है उनके उदाहरणस्वरूप इस एक बात की जाँच कर लेना उचित होगा कि कौन सी सभाव्य युक्तियों को किस पक्ष का आधार बनाया जा सकता है।

निपेक्ष पक्ष में, यदि हम, कट्टर भौतिकतावाद के असिद्ध दावों को छोड़ देते हैं और जैसा कि उन्हें उचित रूप से छोड़ा भी जा सकता है तो हमें इस सभाव्यता का भी ध्यान रखना पड़ेगा कि जहाँ तक हमें ज्ञात है हमारे वर्तमान जीवन के सिलसिले के हितों और प्रयोजनों से सतत सम्बद्ध वैयक्तिक अनुभूति के अस्तित्व हेतु शरीर का अस्तित्व एक आवश्यक शर्त हो सकता है साथ ही ऐसे शरीर का अस्तित्व मृत्यु के उपरान्त अस्तित्व के अनुभावश्रित सकारात्मक साक्ष्य के अभाव की भी आवश्यक शर्त हो सकता है किन्तु यह विचार निश्चयात्मक नहीं प्रतीत होते। पहली बात के बारे में मुझे तो नहीं सूझता कि हम कैसे सिद्ध कर सकते हैं कि शरीर शब्द के जिन मानों में उपर्युक्त व्यक्ति में शरीर के अस्तित्व की भाग की गयी है उन मानों में शरीर का मौजूद रहना कैसे अनिवार्य हो सकता

जावाब देता कि जाग्रत सुकरात और सुषुप्त सुकरात एक ही व्यक्ति होता है और उसके उन दोनों व्यक्तित्वों को सादृश्य सुकरात की आपवादिक या विशिष्ट बुद्धिमत्ता और सद्गुणित्व का प्रमाण है।

अगर यह समझा जाय कि कम से कम दो स्वात्मों में से एक स्वात्म के भीतर एक साथ सहवर्तिता अकल्पनीय है तो मैं पाठकों से इस बात का ह्याल रखने का अनुरोध करूँगा कि स्वात्म में उससे कहीं बहुत अधिक सम्मिलित रहता है जितना कि मनस्तत्वीय तथ्य की वास्तविक तथ्यवस्तु के रूप में किसी एक क्षण में प्राप्त होता है। किसी भी क्षण में स्वात्म को अधिकांशतः असिद्ध प्रवृत्तियों से बना मानना आवश्यक है और जहाँ तक अन्तिमेत्यतया असम्बद्ध प्रवृत्तियाँ मेरे सनय त्वरूप या प्रकृति की अंश हैं वहाँ तक यह कहना सहितुक्त प्रतीत होता है कि मेरे एक ही साथ, एकाधिक स्वात्म हैं। अन्ततोगत्वा निःसंदेह इस विचार रेखा पर चलते हुए हम इसी नतीजे पर पहुँचेंगे कि मेरी सकल प्रकृति स्वयं ही केवल सापेक्षतया एक समग्र है।

है। नि सदेह यह सही है कि किसी एक व्यक्ति या व्यष्टि की अनुभूति के दोनों ही पहलू एक सद्य साध्यपरक उपक्रम का, और दूसरा पहले ही से स्थापित उपयोगिनी प्रतिक्रियाओं के पूर्वतः व्यवस्थापित रहना जरूरी है। इसके अतिरिक्त विभिन्न व्यक्तियों का परस्पर समागम स्थायी अभ्यास की उपर्युक्त व्यवस्था के माध्यम द्वारा ही संभव है। जैसा कि हम पहले ही समझ चुके हैं। हम जिसे शरीर नाम से पुकारते हैं वह स्वभावगत ऐसी प्रक्रियाओं के एक कुलक का नाम है जिनके माध्यम से मानवीय समाजों के विभिन्न सदस्यों के बीच पारस्परिक संचार संभव हुआ करता है अतः यदि 'शरीर' शब्द का ऐसा सामाजिक-करण करे कि जिससे वह शब्द किसी समाज के निर्मायक व्यक्तियों के बीच पारस्परिक संचार के माध्यम का काम देने वाली आभ्यासिक प्रतिक्रियाओं की किसी व्यवस्था का द्योतक बन जाय तो हमारा यह कथन उचित ही होगा कि स्वात्म के अस्तित्व के लिये शरीर का होना अनिवार्य है। लेकिन यह सिद्ध कर सकना असंभव प्रतीत होता है कि इस प्रकार के संचार-माध्यम की सभाव्यता उन प्रतिक्रियाओं की विशिष्ट व्यवस्था के विघटन से मिट जाती है जो हमारे समागम का वर्तमान माध्यम है। वर्तमान शरीर के विघटन का अर्थ शायद परिवर्तित प्रकारों वाली आभ्यासिक प्रक्रियाओं के अधिग्रहण से अधिक और कुछ नहीं है। यहाँ प्रकार शब्द से हमारा अभिप्राय उन प्रकारों से है जो हमारे समाज के सदस्यों के पारस्परिक संचार का काम अब नहीं कर पाते लेकिन जो बुद्धियुक्त जीवों के अन्य समूहों के साथ संचार स्थापित करने की एक प्रारम्भिक विवृत्ति अब भी हो सकती है।

शरीर की मृत्यु हो जाने के बाद उसका अस्तित्व रहता है या नहीं इस बात के अनुभवाधारित साक्ष्य के अभाव के विषय में यही कहा जा सकता है कि कुछ लोग कम से कम ऐसे मौजूद हैं जो हमारे बीच से चले गये लोगों के लगातार वर्तमान रहने के प्रमाण के स्वामी होने का दावा करके तथाकथित ख्याति कमाना चाहते हैं। जब तक कि निष्पक्ष समूह और परीक्षा द्वारा इन तथाकथित तथ्यों की सही जाँच नहीं हो जाती तब तक मेरे ख्याल से, उनके प्रामाण्या-प्रामाण्य के विषय में कोई राय कायम नहीं की जा सकती। अतः यहाँ मैं केवल 'प्रतिविद्या' द्वारा प्रस्तुत तथाकथित साक्ष्य के विषय में एक ही बात कहूँगा यह तो स्पष्ट ही है कि केवल उस प्रकार का सातत्य ही सही तौर पर स्वात्म का जीवनातिशय कहा जा सकता है और नि सदेह केवल उसी प्रकार का सातत्य ही हमारी रुचि का विषय भी होना चाहिये, जिसमें मृत्यु के बाद वे हित और प्रयोजन जिनसे हम पहचाने जाते थे कायम रहे। जब तक कि आत्मा अपने पार्थिव जीवन, लक्ष्यों और हितों के साध्यपरक सातत्य को स्थिर रखने के लिये लगातार नहीं जिए जाती तब तक कब्र के बाद स्वात्मत्व के सातत्य का कोई यथार्थ विस्तार होना नहीं माना जा सकता। अतः 'अमरत्व' के प्रमाण के रूप में प्रस्तुत किया जाने वाला साक्ष्य, जब तक

अस्तित्व के तारतम्य मृत्युपरान्त भी जारी रहने के साक्ष्य के साथ हितों और प्रयोजनों के भी उसी प्रकार लगातार जारी रहने का भी साक्ष्य प्रस्तुत नहीं करता तब तक वह वास्तव में निरर्थक साक्ष्य ही है। जो पाठक लौकिक अध्यात्मवाद के 'प्रपञ्च' से परिचित हैं तो इस उपर्युक्त विमर्श का विनियोग स्वयं भी कर सकने में समर्थ हो सकेंगे।^१

इस प्रश्न के निश्चयात्मक पहलू की ओर जब हम आते हैं तो यह कहना जरूरी मान्य होता है कि ऊपर जिन निषेधपक्षीय बातों की चर्चा हमने की है वे अमरत्व को एक सही तथ्य मानने के किसी दृढ़ आचार के मौजूद रहने पर, उसे असिद्ध बना सकने के लिये यद्यपि पर्याप्त नहीं है फिर भी जब तक अमरत्व को स्वीकार करने का कोई निश्चयात्मक दृढ़ कारण हमारे पास न हो तब तक उसे न स्वीकार करने के लिये वह एक पर्याप्त आचार है। इस तरह की वस्तुस्थिति का कोई प्रत्यक्ष साक्ष्य हमारे पास न होना तथा उस वस्तुस्थिति को संविवरण प्रस्तुत कर सकने का हमारी किकर्तव्यविमूढता ऐसा तर्कानुमोदित अच्छा आधार उस हालत में उसके अस्तित्व से इनकार करने का न होगा, जबकि गम्भीर दार्शनिक नियम उसकी माँग कर रहे हों। दूसरी ओर यदि उस पर विश्वास करने का कोई कारण न हो और उसके विरुद्ध में अच्छे पर अनिर्णायक सभाव्य कारण ही हों, तो अस्थायी अथवा आरंभिक अनन्तिम रूप से नकारात्मक परिणाम पर पहुँचना हमारे लिये अनिवार्य होगा।

तब हाल में ही विनृष्ट नकारात्मक बातों के विरुद्ध प्रस्तुत करने के कोई दृढ़ सकारात्मक आचार हमारे पास हैं भी? हाल ही में शुरू की गयी जाँच के परिणाम जब तक नहीं निकलते तब तक इस बारे में भरोसे के साथ कुछ कह सकना कठिन है। फिर भी तद्विषयक साहित्य के अध्ययन से आरंभिक तौरपर इतना कह सकने की छूट हमें मिलती है कि कम से कम पश्चात्य जगत् में यह धुँधली-भी भावना काफी जोर पकड़ चुकी है कि ऐसा जीवन जिनके मृत्युपरान्त भी जारी रहने की उम्मीद न हो जनन्तोपप्रद ही होगा। यद्यपि यह भावना अनेक रूपों में प्रकट होती है फिर भी उन सब रूपों का एक ही मूल से उद्भूत होना सिद्ध हो सकता है जैसाकि हमें मालूम है नाधारणतया किसी साध्यपरक हित का अन्त उसकी मिद्धि द्वारा किया जा सकता है। हमारे प्रयोजनों का परिणाम जब हमें प्राप्त हो जाता है तब उन प्रयोजनों का अन्त हो जाता है और हमारा स्वात्म उस हृद तक जहाँ तक उनके प्रयोजन पूरे हो जाने में परिवर्तित हो जाता है। (और अनुपगितया इससे हमें फिर से यह ज्ञान नकने में महायत्ना मिलनी है कि अनन्तुष्टि और अपूर्णता परिमित स्वात्म के लिये परम आवश्यक है। परिमित स्वात्म जीवन ही रहता है

१. तुलना कीजिए, दिसम्बर १८८५ के 'फोर्डनाइटली रिव्यू' में प्रकाशित श्री ब्रैडले के अनृत्य निबन्ध 'एजिडेन्स ऑव स्पिरिचुअलिज्म' से।

वास्तविकता से विचार विभाजन पर और सकल्प को क्रियान्वन से दूर रखने पर। यदि दोनों एक हो जायें तो स्वात्म के लिये आवश्यक वह प्राणवायु ही खत्म हो जाय, जिसके बल पर वह जिन्दा रहता है। अतः यदि मौत हमारी अनुभूति में सदा ही एक ऐसे स्वात्म के जो भुक्त-भोग और लब्ध लक्ष्य हो चुका है, रूप में आया करती तो मृत्युपरान्त जीवन की इच्छा करने और उस पर विश्वास करने के लिये किसी तरह की प्रेरणा शेष न रहती। लेकिन यह एक परिचित तथ्य है कि मृत्यु असिद्ध योजनाओं और अपूर्ण कार्यों के पूरा होने देने की हिंस और तर्कहीन बाधा के रूप में ही सदा आया करती है। उसके आने पर स्वात्म इसलिये नहीं गायब होता बल्कि विश्वरगमच पर उसकी भूमिका समाप्त हो चुकी होती है और उसका काम पूरा हो चुका होता है बल्कि इसलिये कि वह एक बाहरी दुर्घटना का शिकार हो चुका होता है। मेरा ख्याल है कि विश्लेषण द्वारा उन विविध विशिष्ट रूपों के पीछे जिन्हें अमरत्व की इच्छा ग्रहण किया करती है, जैसे कि टूटी हुई मित्रता के पुनर्नवीकरण की प्रबल इच्छा तथा अधूरे कार्यों को पूरा करने की प्रबल लालसा आदि, अन्तर्हित सामान्य नियम के रूप में, बाह्य पार्श्विक दुर्घटना द्वारा बौद्धिक प्रयोजन की ऊपर से ही दीलाई पड़नेवाली पराजय के प्रति जागृत हो पड़नेवाली रोष की भावना दिखायी पड़ सकती है।^१

विवाद की आधारस्वरूप इस भावना की तर्कशास्त्रीय अर्हता क्या है ? हमारा यह कहना उचित होगा कि एक ओर से तो यह भावना एक गम्भीर नियम पर आधारित है क्योंकि वह उस धारणा या विश्वास का मूल रूप है, सकल दर्शन शास्त्र ही जिसकी व्याख्या है अर्थात् इस विश्वास का कि वस्तुजगत् एक ऐसी एकरूप व्यवस्था है जिसमें तर्कहीन दुर्घटना के लिये कोई भूमिका ही निर्धारित नहीं है। अगर सारी सच्चाई को हम कही देख पाते तो हमें पता चल जाता कि हमारी सारी ही आकाक्षाओं की कही भी और कभी भी ऐसी अन्तिम पराजय नहीं हो सकती जिसका कोई इलाज ही न हो सके। सभी आकाक्षाएँ किसी न किसी तरह पूरी हो ही जाती हैं। दूसरी ओर हमें यह याद रखना होगा कि वास्तविकता की प्राप्ति

१. यद्यपि मृत्यु बौद्धिक प्रयोजन के कार्य में दुर्घटना द्वारा किये जाने वाले प्रकटतः अवैदिक हस्तक्षेप के उदाहरणों के रूप में मृत्यु यद्यपि सबसे ज्यादा चम्त्कारी उदाहरण है तो भी इस बात का वही एकमात्र उदाहरण नहीं है। मानसिक अथवा शारीरिक विकलांगता, यहाँ तक कि प्रतिकूल बाह्य दुर्भाग्य का भी स्वात्म इतना ही प्रभावित कर सकते हैं। सामान्य समस्या पर विचार करते समय इसका भी ध्यान रखना आवश्यक है।

तक प्रयत्न करते रहने की आकांक्षा के आधार के अतिरिक्त उपर्युक्त विवादोक्ति और भी आगे बढ़कर न केवल यह दावा ही करने लगती है कि हमारी आकांक्षाएँ किसी न किसी तरह पूरी हो ही जाती हैं और अबूरा काम भी पूरा हो जाता है बल्कि वह यह भी कहने लगती है कि उक्त प्रकार की पूर्तियाँ ठीक उसी तरीके से होती हैं जिस तरह पर अपनी वर्तमान स्थिति के अनुसार हम चाहते थे और इस बात की सपुष्टि करने से यह विवादोक्ति उस निष्कर्ष से भी आगे बढ़ जाती है जहाँ तक कि दर्शनशास्त्र के प्राथमिक नियमों के अनुसार हम पहुँच सकते हैं।

हो सकता है कि अगर विश्वयोजना विषयक हमारी अन्तर्दृष्टि कम दोष-पूर्ण होती तो हम शायद ठीक उसी तरह पूर्ति के इस विशिष्ट रूप की इच्छा न करते, जिस तरह कि जीवन प्राप्ति के बाद हम उस प्रकार के जीवन की इच्छा छोड़ देते हैं जिस प्रकार का जीवन वचन में हमारी खुशी का आदर्शीय लक्ष्य हुआ करता था।

किसी व्यक्ति के जीवन भर का काम उसके वचन की कल्पनाओं की सिद्धि रूप हो सकता है पर वह कार्य उन स्वप्नों के उस रूप की सिद्धि नहीं करता, वचन में जिसकी कल्पना करता है। प्रकल्पतया तब यही बात भावी जीवन विषयक हमारी वाञ्छा के बारे में भी घट सकती है। इसके अतिरिक्त निश्चय ही, भावना-धारित विवादोक्ति की तर्कशास्त्रीय अर्हता का, किमी हद तक स्वयं उस भावना की विश्वजनीनता तथा सततता पर निर्भर होना भी आवश्यक है। विशिष्ट परम्पराओं तथा प्रशिक्षण के प्रभावों द्वारा अधिकतर निर्मित वस्तु को ही मानवता की मौलिक आकांक्षा मान लेने की गलती नहीं करना है। अतः भावनाधारित निष्कर्ष की अर्हता का सही अन्दाजा तब तक नहीं लगा सकते जब तक कि हमें इन दोनों बातों का पता न हो कि वह भावना हमारे समाज में किस हद तक वस्तुतः घर कर चुकी है और इस बात का कि हमसे भिन्न विश्वासों और परम्पराओं वाले अन्य समाजों में वह भावना किस सीमा तक मौजूद है। उदाहरणतः ईसाई सभ्यता की भावना ऊपर से ही विरुद्ध प्रतीत होनेवाली भावनाओं जैसे ब्राह्मणों और बौद्धों की भावनाओं के मुकाबले में, स्वतः मानवजाति की सार्वत्रिक भावना के साक्ष्य रूप में ग्रहण नहीं की जा सकती।

तब भुझे यह नतीजा निकालना चाहिये कि भविष्य जीवन की समस्या को तत्त्वमीमासा के लिये खुला ही छोड़ देना आवश्यक है, क्योंकि भावी जीवन के अस्तित्व के विषय में हम एक भी वैयक्तिक तत्त्वमीमासीय व्यक्ति पेश कर सकने में असमर्थ प्रतीत होते हैं लेकिन दूसरी ओर नकारात्मक पूर्वकल्पनाएँ भी अविश्वास्य प्रतीत होती हैं। इस मामले में डाक्टर मैकगार्ट के सुन्दर शब्दों में कहा जाय तो दर्शनशास्त्र

‘हमें आशा बैधाता है।’^१ और अपनी तौर पर मुझे भी यही लगता है कि वह इससे ज्यादा और कुछ कर भी नहीं सकता। समवत ‘ला सैसियाज’ मे ब्राउनिंग ने जैसा सुझाव दिया है व्यावहारिक जीवन के हित के लिये यह उचित भी नहीं कि वह इससे ज्यादा कुछ करे। और इस प्रश्न को पाठको के लिये यही छोड़ देना मुझे उचित मालूम देता है। केवल एक परीक्षात्मक सुझाव ही मैं यहाँ पाठको के अनुमोदनार्थ या त्यागार्थ दे रहा हूँ। चूँकि हम जान चुके हैं कि स्वात्म का स्थायित्व अधिकतया उसकी आभ्यतरीय सरचनात्मक एकरूपता की मात्रा पर निर्भर होता है इसलिये यह कल्पना की जा सकती है कि स्वात्म के रूप में उसका अपने पार्थिव जीवन के उस पार तक भी बना रहना उसी शर्त पर संभव हो सकता है। प्रकल्पतया स्वात्म मृत्यु से भी उसी तरह अतिजीवी हो सकता है जैसे कि वह भौतिक घटनाक्रम के अन्य लघुतर परिवर्तनों में से तब अक्षुण्ण रूप में निकल आता है जब उसका एकत्व और प्रयोजनिक एकरूपता प्रबल होती है अन्यथा ऐसा हो सकना संभव नहीं होता। अगर बात ऐसी ही हो तो भावी अस्तित्व कोई ऐसा दाय न होगा जिसका उत्तराधिकारी बनना वैसा समय आने पर हमारे लिये सुरक्षा का विषय हो बल्कि वह एक ऐसी विजय मात्र होगी जिसे हम जीवन की कठिन तपस्या तथा अध्यवसाय द्वारा, एक विपुल नियंत्रित, एकरस, नैतिक आत्मत्व की प्राप्ति के रूप में पायेंगे। और इस प्रकार भावी जीवनविषयक वह विश्वास जो इस प्रकार के तापस जीवन के प्रेरकरूप में कार्य करता है, स्वयं भी अपने उद्देश्य की सिद्धि कर सकने का एक साधन बन जायगा। बात ऐसी ही है—इसका निश्चित दावा कर सकना असंभव है पर हम इससे भी इनकार नहीं कर सकते कि मामला ऐसा भी हो सकता है और समस्या को यही छोड़ देना मेरे लिये उचित होगा।

अधिक अनुशीलनार्थ देखिए दी वोसाक्वेट लिखित ‘सायकॉलॉजी ऑफ दि मीरेल सेल्फ’, लेख ५, एफ० एच० ब्रैंडले कृत ‘अपियरेन्स एण्ड रियलिटी’, अघ्याय

१. डा० मैकटगार्ट का यह पदांश उनके मत की अपेक्षा मेरे मत को कहीं अधिक पर्याप्तता व्यक्त करता है। उसके मतानुसार ‘अमरता’ दार्शनिक प्रमाणों द्वारा सिद्ध की जा सकती है। (देखिये उनकी ‘स्टडीज इन हेगेलियन कास्मोलॉजी’ नामक पुस्तक का द्वितीय अध्याय) मैंने पहले ही बता दिया है कि मैं इस स्थिति को क्यों नहीं स्वीकार कर सकता। मेरा ख्याल है कि इस स्थिति से हुई डा० मैकटगार्ट की तुष्टि अवश्य ही कुछ अंश में इस प्रश्न के न उठाये जाने के कारण ही संभव हो सकी है कि वह क्या वस्तु है जिसे वे निरपेक्ष का ‘भौतिक विशिष्टीकरण’ घोषित करते हैं।

१, (दि मोनिंग ऑफ सेल्फ) १०, (दि रीयालिटी ऑफ सेल्फ) २६, (दि एन्मोल्बूट एण्ड इट्स अपीरियन्सेज—विशेषतः अध्यायान्त, पृ० ४९९—५११, प्रथम संस्करण), २७, (अल्टिमेट डाउट्स), एल० टी० हॉवहाउस की थियरी ऑफ नालेज, पार्ट ३, अध्याय ५, एस० हाग्सन कृत 'मेटाफीजिक ऑफ एक्सपीरियन्स', बुक ४, अध्याय ४, ह्यूम कृत 'ट्रैटाइज ऑन ह्यूमन नेचर, पुस्तक १, भाग ४, सेक० ५, ६, डब्ल्यू० जेम्स कृत 'प्रिंसिपल ऑन सायकालॉजी', खंड १, भाग ४ अध्याय १०, एच० लोट्जे लिखित 'मेटाफीजिक', बुक ३, अध्याय १ (विशेषतः, सेक० २४५), ५, माइक्रोकास्मस, बुक ३, सी ५, जे० एम० ई० मैकटगार्ट कृत 'स्टडीज इन हेगेलियन कास्नोलाजी' अध्याय २ (डॉ० मैकटगा की अधिक विरोधी आलोचना के लिये—जिसका अनुमोदन मेरे द्वारा किया जाना केवल कुछ विशिष्ट विचार विन्दुओं को छोड़कर नहीं माना जा सकता—देखिये जी० ई० मूर का लेख (प्रिंसीपल्स एरिस्टोटेलियन सोसायटी, एन० एस०, वॉल्यूम २, पृष्ठ, १८८—२११), जे० रॉयम कृत 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इण्डिविजुअल', सेकंड सिरीज, ले० ६, ७ ।

अध्याय ४

नैतिक स्वातंत्र्य की समस्या

१—स्वतंत्र या स्वेच्छ सकल्प विषयक तत्त्वमीमाणात्मक समस्या ऐतिहासिक दृष्टि से अति-नैतिक कठिनाइयों, विरोधों, पूर्वतर इनकी युग के वर्तमान मान्य विचारों तथा आधुनिक जगत् की यात्रिकीय वैज्ञानिक कल्पनाओं के प्रभाव के कारण उत्पन्न हुई। २-३—हमारी नैतिक अनुभूतियों के विश्लेषण से ज्ञात होता है कि सच्चे स्वातंत्र्य के अर्थ में साध्यवादीय निश्चयन। अतः स्वतंत्र होना और प्रयत्न करना समानार्थवाची बात है। स्वातंत्र्य अथवा 'आत्म निर्धारण' यथावेद किन्तु संश्लेषित होता है और उसमें मात्रात्मक विचलन होना गम्य होता है। ४—निश्चय और अनिश्चय दोनों ही इस झूठे पूर्वग्रह से पैदा होते हैं कि पृथ्वीतियों द्वारा मानव निश्चयन की यात्रिकी अभिधारणा एक चरम तथ्य है। तब प्रश्न यह पैदा होता है कि क्या मानसिक घटनाएँ माने हुए नियम की अपवाद हैं। ५—निश्चयवाद, निश्चयवादीय युक्तियों का वर्णन। ६—उन युक्तियों का आशय अतः यह पूर्वग्रह है कि मानव निर्धारण ही तथ्यों के तर्कमग्न संयोजन का एकमात्र नियम है। ७—द्वारा मानव आधार है मानव विज्ञानों के वास्तविक विधि-विधान विषयक विरोधमान्य तर्क सिद्धान्त। इस युक्ति का कि मानवीय चरित्र के स्वरूप और उनकी परिस्थितियों के पूर्ण ज्ञान से हम मानव व्यवहार विषयक भविष्योक्ति कर सकते हैं, निगेदाभासी है। पूर्वग्रहीत दत्त ऐसे होते हैं कि स्वयं उनकी प्रकृति द्वारा घटना से पूर्व उगता जल नहीं हो पाता। ८—अनिश्चयवादिता। अनिश्चयवादी जिन मनस्वीय तथ्यों को प्रमाण दिया करता है वे उनके निष्कर्षों का अनुमोदन नहीं करने किन्तु तब या तब तत्त्वमीमानुसार अनर्गल भी हैं क्योंकि उनमें तर्कमग्न अथवा युक्तिपरक संयोजन का निषेध भी शामिल है। ९—दोनों ही सिद्धान्त साध्यवादीय प्रश्नों को सम्पूर्णतया न भे मकरित कर देने की प्रारम्भिक गल्ती के बारे में एकमत हैं।

१—नैतिक स्वातंत्र्य के अर्थ तथा वास्तविकता की समस्या को मानव जीवनपरत तत्त्वमीमाणात्मक प्रश्नों में से यदि प्रश्नार्थ प्रश्न प्रश्न नहीं है कि प्रमुख प्रश्न माना जाता है। जैसाकि पाठकों को याद होगा तब यह प्रश्न स्वातंत्र्य को अमरत्व तथा ईश्वरवास्तव्य आदि के साथ नैतिकता की अन्तर्गत किन्तु अति अनिधारणाओं की सूची में शामिल कर रखा है और नैतिक स्वातंत्र्य की समस्या

मे यह विश्वास घर किये हुए है कि नीति विज्ञान स्वातंत्र्य का, सिद्ध सत्य के रूप में न सही कम से कम एक अभिधारणा के रूप में ही प्रारम्भिक तत्त्वमीमासीय औचित्य प्रस्तुत किये बिना अपना काम शुरू नहीं कर सकता। अपने तर्क, मैं यह स्वीकार करता हूँ कि मैं मानवीय स्वातंत्र्य विषयक तत्त्वमीमासीय जाँच की व्यावहारिक महत्ता को बहुत ऊँचा स्थान नहीं दे सकता और विशुद्धतया नीतिशास्त्रपरक अनुसंधानों के हेतु इसकी अपेक्षाधिकता के बारे में प्रोफेसर सिजिविक की राय से एकदम मिल गयी है।^१ साथ ही इस विषय का विशेष विवेचन किये बिना ही उसका उल्लेखन अन्य कारणों से नहीं तो केवल उन श्रेष्ठ उदाहरणों के ही कारण असंभव है जो यह विषय हमारे सामने झूठे तत्त्वमीमासीय सिद्धान्तों को नीतिशास्त्र पर लादने से उत्पन्न होनेवाली हानियों के बारे में प्रस्तुत करता है तथा हमारे उस अभिमत के समर्थन के कारण भी, जो हमने प्राकृतिक विज्ञानों के यांत्रिक कारणीय अभिधारणात्मक स्वरूप के विषय में प्रकट किया है। स्वतंत्रता के विषय में उसके तत्त्वमीमासीय प्रश्न के रूप पर इस दृष्टिकोण से बहस करते समय मैं चाहता हूँ कि यह बात ठीक तरह से समझ ली जाय कि दो परिपृच्छाएँ ऐसी हैं जिन पर मैं बिल्कुल बहस ही नहीं करना नहीं चाहता हूँ आनुपणिक रूप से उनका जिज्ञासा किया जा सकता है।

उनमें से एक है वह मनोवैज्ञानिक परिपृच्छा जो उन सही तत्त्वों के बारे में उठायी जा सकती है जिन तत्वों में, मनोवैज्ञानिक वर्णनार्थ किसी स्वेच्छा कार्य को विस्लेषित किया जा सकता है। दूसरी परिपृच्छा नैतिक उत्तरदायित्व की सीमाओं विषयक नीतिशास्त्रीय तथा विधिशास्त्रीय समस्याओं के बारे में है। हमारे वर्तमान उद्देश्य को लक्ष्य में रखते हुए ये दोनों ही परिपृच्छाएँ अभी एक तरफ रख देनी होंगी। हमें न पूछना होगा कि कोई स्वेच्छा कार्य कैसे किया जाता है—दूसरे शब्दों में कहे तो कहेंगे कि—मनोविज्ञान शास्त्र में किन प्रतीकों द्वारा उसे सर्वोत्तम प्रकार से प्रतिदर्शित किया जाता है। न ही हम यह पूछेंगे कि किसी उलझे हुए मामले में उत्तरदायित्व के लिये आवश्यक स्थितियों या शर्तों का या यो कहिए कि कार्य कर सकने की स्वतंत्रता की शर्तों का अभाव कहाँ घोषित किया जा सकता है। यहाँ तो हमारा काम अधिक सीधा-सादा सा सबसे पहले यह निर्णय कर देने का है जिससे हम नैतिक रूप से बाध्यमानते हैं उस स्वतंत्रता का अर्थ क्या है और उसके बाद यह तय करने का कि अस्तित्व की वास्तविकता की पुष्टि अथवा उसके निषेध से अभिप्रेत तत्त्वरूप विषयक सामान्य अभिमत क्या है। सौभाग्य से नीति शास्त्रीय विज्ञानों के वास्तविक इतिहास

१ देखिए—‘मेयड ऑव एथिक्स’, पुस्तक १, अध्याय ४, सेक ६ (पृष्ठ ७२-७६ का ५वाँ संस्करण)।

या प्रयोजन के अनुकूल नहीं होता है। कर्त्ता के किसी आज्ञा या प्रयोजन को शारीरिक गति में परिवर्तित कर देने वाले कार्य को ही, व्यावहारिक नैतिकता और विश्वास के समान अस्तु भी स्वयं तथ्यरूपेण स्वतंत्र मानता है। वह उसके विषय में इस प्रकार की स्वीकृति के ब्राह्माण्ड-ज्ञान-विषयक अभिप्रायो का तत्त्वमीमासीय प्रश्न नहीं उठाता।

ऐतिहासिक दृष्टि के अनुसार ऐसा प्रतीत होता है कि यह तत्त्वमीमासीय समस्या हमारे लिये अनीतिशास्त्रीय विचारों ने पैदा कर दी है। 'अनविमानात्मक' स्वातंत्र्य को प्राचीन विश्व में भोगवाद ने मान्यता अवश्य दी थी किन्तु नैतिक आधारों पर नहीं। ल्युक्रेटियस की पुस्तक के द्वितीय खंड के पाठकों को मालूम होगा कि प्राचीन भोगवादी कट्टर यात्रिक कारणता की अभिधारणा की वैयता को केवल इसलिये मान्यता नहीं देते थे क्योंकि वे अपने आपको उस स्थिति से निकाल लेना चाहते थे कि जिस स्थिति में उनकी मनगढ़न्त भौतिक प्राक्कल्पनाओं ने उन्हें ला पटका था। यदि भौतिक जगत् यात्रिक कारणता को निरपेक्ष मान लिया जाय और यदि जैसाकि एपिक्यूरस का भी कथन है यह भौतिक जगत् स्थिर और निरन्तर वेगों के साथ एक ही दिशा में गिरते हुए सब परमाणुओं से बना होता तो वस्तु व्यवस्था जैसी कि अब हमें दीखती है वैसी कभी न पैदा होती। अतः परमाणु विषयक अपनी प्राक्कल्पना को त्याग देने के बजाय भोगवादियों ने व्यष्ट परमाणु में अकारणोद्भूत स्वेच्छा तथा आवश्यक पथभ्रष्ट हो सकने की शक्ति का आरोप इसलिये कर दिया कि जिसमें परमाणु में सघट्ट और संयुक्ति हो सके। इस प्रकार उनके लिये 'अनविमानात्मक स्वेच्छन्तता' भौतिक कठिनाइयों का ही परिणाम थी।

इसाई धर्म के सिद्धान्तों में इस सिद्धान्त को मिली विस्तृत—सार्वत्रिक न सही—मान्यता धर्मशास्त्रीय प्रकार की अनीतिशास्त्रीय कठिनाइयों का परिणाम है। यदि परमात्मा 'अनन्तकाल पहले ही से जानता था' कि आदम यो मार्गभ्रष्ट होगा और उसके ये परिणाम होंगे तो आदम को और उसकी सारी सन्तान को दण्ड देना उसकी न्याय-कारिता के अनुकूल कैसे हो सकता है जबकि आदर्श को बनानेवाला स्वयं ही पहले से उस अपराध के घटित होने के बारे में सब कुछ जानता था।^१ देवी सर्वज्ञता का देवी-

१. उमर खय्याम की रूबाई इस बावत यों हैं :—

मुझे जो पथ करना था पार, बिठाये उस पर प्रेत पिशाच
बनाए उस पर गहरे गर्त और आया अब करने जाँच
पहले ध्रुव निश्चय के अनुसार चला मैं करता व्यर्थ प्रलाप
देखते तुझे न आती लाज पतन में मेरे मेरा पाप ?

और हमारा अपना कवि भी कहता है :—

मनुज को उद्यान में बनाया किसलिये ? लोभ में आकर गिरे क्या इसलिये ?

न्याय के साथ मेल बैठाने की कठिनाई इस पूर्वानुमान द्वारा बच निकला गया या सब पृष्ठिए तो केवल उससे पिण्ड छुड़ाया गया कि मनुष्य को 'अनवधानात्मक स्वतन्त्र सकल्प' सहित इसलिये सिरजा गया कि जिससे यदि मनुष्य चाहे तो आज्ञानुपालन भी उतना ही आसान हो सके जितना कि आज्ञा का अतिक्रमण। स्वयं हमारे जमाने में देकार्त और गैलेलियो से प्रारम्भ होने वाले यांत्रिकीय भौतिक विज्ञान के महान् विकास के कारण समस्या का रूप एकदम बदल गया है। भौतिक विज्ञान के प्रथम नियम के रूप में दृढ़ कारणीय निर्धारण के पूर्वानुमित हो जाने से यह सवाल उठ खड़ा हुआ कि क्या इस पूर्वानुमान को खींचतान कर मनस्तत्वीय क्षेत्र पर भी लागू किया जा सकता है या नहीं। अगर उसे वहाँ तक फैलाया जा सकता होता तो वह सभी मानवीय कार्यों को 'हमारे नियंत्रण से बाहर की परिस्थितियों के अनिवार्य परिणाम' बनाकर नैतिक दायित्व की जड़ें ही हिला डालता और अगर उसे ऐसा न माना जाता तो दृढ़ कारणीय निर्धारण के सिद्धान्त या नियम के अस्वीकरण को बहुधा इस बात से इनकार करने के बराबर समझा जाता कि मनस्तत्वीय क्षेत्र में तर्कसंगत सह-योजना विपरीत नियम मौजूद है अतः नैतिक जीवन के तथ्यों में विशेष रुचि लेने वाले लोग जहाँ मनस्तत्वीय शृंखला की घटनाओं के बीच तर्कसंगत सह-योजन के न्यूनाधिक एकांत अपवर्जन की ओर बहुधा झुक जाते हैं वहाँ दूसरे वे लोग जिनकी विशेष अभिरुचि ज्ञान के एकीकरण की ओर है और भी अधिक सर्वसामान्यतया इस बात को मानना आवश्यक समझते हैं कि मानवीय क्रियाकलाप पूर्ववर्तियों द्वारा उसी मात्रा और उसी भावे में निश्चित हुआ करता है जिस मात्रा और भावे में कि विशुद्ध भौतिक व्यवस्था को घटनाएँ।

हमारा उद्देश्य यह सिद्ध करना होगा कि अनिश्चयवादिता और निश्चयवादिता के अथवा आवश्यकतावादिता के ये सिद्धान्त सब के सब एक समान अविवेकपूर्ण हैं और व्यावहारिक रूप में जिसे हम कार्यपरक नैतिक स्वतन्त्रता मानते हैं उससे वे सब मेल नहीं खाते तथा वे सब के सब इस झूठे पूर्वानुमान पर आधारित हैं कि दृढ़ यांत्रिक निर्धारण स्वयं भी एक वास्तविक तथ्य है न कि विशिष्ट भौतिक विज्ञानों की एक ऐसी अभिधारणामात्र जो वही तक वैध है जहाँ तक कि वह उपयोगी होती है। लेकिन अपना काम शुरू करने से पहले स्वयं नैतिक स्वतन्त्रता के असली मानों के वर्णन में ही कार्यारम्भ करना आवश्यक है। जब तक कि हम यह नहीं जान लेते कि नैतिक त्रियों की हस्तियत से हम जिस प्रकार की स्वतन्त्रता चाहते हैं और जिन तरह की स्वतन्त्रता हमारा आदर्श है, उसके माने क्या है तब तक यह पूछना बेकार ही होगा कि हम स्वतन्त्र है या अस्वतन्त्र।

२—'स्वतन्त्र' और 'स्वतन्त्रता' स्पष्टतः ही तर्कशास्त्रियों के रूपानुसार 'निश्चय-

परक' शब्द है। प्रतिबन्धों के राहित्य का सकेत उनसे मिलता है। चाहे जिस माने में 'स्वतंत्र' शब्द का प्रयोग आप करे, उसका अर्थ होगा किसी चीज से स्वतंत्र होना। तब वे क्या चीजे हैं जिनसे हम अपना पिण्ड छुड़ाना चाहते हैं और जो हमें अस्वतंत्र बनाये हुए हैं? मुख्यतः वे ये हैं (१) हम तब स्वतंत्र नहीं होते जब हमारे अग को किसी बाहरी शक्ति अथवा कारक द्वारा, भले ही वह मानवीय शक्ति या कारक हो या अमानवीय, गतिमान बनाया जाता है और क्यों हम तब स्वतंत्र नहीं होते इसका कारण यह है कि प्रेरक शक्ति द्वारा प्रेरित हमारे अगों की गति हमारे अपने उद्देश्य, प्रयोजन अथवा आशय को व्यक्त नहीं करती। वे अग संचलन या तो किसी ऐसे अन्य जीव के उद्देश्य अथवा प्रयोजन को व्यक्त करते हैं जो हमारे अगों को यथेच्छतया संचालित कर रहा होता है अथवा जैसाकि उन मामलों में होता है जब हम अशरीरी जगत् की 'शक्तियों' द्वारा गतिमान कर दिये जाते हैं—उद्देश्य रूप से ज्ञातव्य किसी भी प्रयोजन को हम व्यक्त नहीं करते। और दोनों ही मामलों में हम अपनी अगगति द्वारा किसी भी ऐसे प्रयोजन को व्यक्त नहीं करते जो स्वयं हमारा अपना हो। वे दोनों ही प्रयोजन सत्स्वरूपेण हमारे नहीं होते और इसी लिये उस कार्य में स्वतंत्रता का लेश भी नहीं होता। यह जरूरी नहीं कि गति का परिणाम ऐसा हो जिसे ऐसा सुझाव मिलने पर हम अपना प्रयोजन मानने से इनकार कर देते। अगर बात हम पर ही छोड़ दी जाती तो शायद ही हम वैसा ही करते जैसाकि दूसरे व्यक्ति ने अथवा भौतिक शक्ति-तंत्र ने हमसे करवाया। फिर भी जो कुछ भी काम हुआ वह हमारे वास्ते किया गया किन्तु हमने उसे नहीं किया और चूँकि वह हमारे अपने वास्तविक प्रयोजन द्वारा प्रेरित अथवा उसका अनुसारी नहीं है इसलिये वह स्वतंत्र कार्य नहीं है।

(२) इसके अतिरिक्त हम तब भी सही मानो में स्वतंत्र नहीं होते जब (पहले किए किसी अपने स्वतंत्र कार्य के कारण नहीं) विशिष्ट परिस्थितियों से परिचित नहीं होते।^१ इसीलिये ठीक उसी तरह जिस तरह कि पहले मामलों में वास्तविक कृत्य नहीं हुआ था इस मामले में वह हुआ होता है। हम वस्तुतः कुछ प्रयोजित करना चाहते हैं किन्तु जो कुछ प्रयोजित करना चाहते हैं वह यह कार्य नहीं होता जो हमारी गति द्वारा परिणत होता है। उदाहरणार्थ यदि मैं अपने किसी साथी को गलती से गोली मार देता हूँ यह

१. याद रखिये कि कार्य करने से वर्जित रहना भी स्वयं एक कार्य है जैसाकि तर्कशास्त्र के अनुसार प्रत्येक यथार्थ निषेध वस्तुतः एक दृढोक्ति अथवा दावा ही होता है। इसीलिये हमारा यह प्रतिबन्ध आवश्यक परिस्थितियों में अपने आपको सूचित किये रहने के प्रति जानबूझ कर वरती गयी उदासीनता के मामले पर लागू होता है।

समझकर कि मेरा कोई शत्रु है तो यह, सही है कि मेरा प्रयोजन या उद्देश्य गोली मारना है और गोली चलाना जहाँ तक एक कार्य है वहाँ तक वह मेरा अपना एक स्वतन्त्र कार्य है। लेकिन चूँकि मेरा उद्देश्य का प्रयोजन अपने साथी को मारना न था इसलिये उस कार्य की सही परिणति मेरे उद्देश्य को व्यक्त नहीं करती और इसलिये उस कार्य के करने में अपने आपको परिणामतः पूर्ण स्वतन्त्र नहीं मान सकता और इसलिये नैतिक दृष्टि से उस कार्य के लिये अपने को उत्तरदायी भी नहीं मान सकता। यहाँ तक तो हमारा विश्लेषण अरस्तू के पूर्वोक्तलिखित विश्लेषण से मिलता है।

(३) और मैं वहाँ भी तब स्वतन्त्र होकर काम नहीं कर रहा होता हूँ जहाँ परिस्थितियाँ ऐसी हों कि उद्देश्य अथवा प्रयोजन का निरूपण विलकुल न हो सकता हो। इसीलिये स्वचालित क्रिया—यदि इस नाम की कोई वस्तु होती—यथार्थ क्रिया नहीं होती और इसीलिये वह स्वतन्त्र भी नहीं होती।^१ अविचारपूर्वक किया गया आवेगात्मक कार्य भी इसी श्रेणी का होता है। निःसंदेह उसके पूरा होने पर सन्तोष की भावना मन में आना आवश्यक है और उसमें बाधा पड़ने पर उसको पूरा कर सकने की लालसा पैदा होती है इसलिये उसे विशुद्ध अप्रायोजनिक नहीं कह सकते। किन्तु किसी भी यथार्थतः उद्देश्यीय प्रतिक्रिया में वहाँ विचार करने की सभावना बहिष्कृत हो क्रियात्मकान्तर्गत प्रयोजन के मूर्त स्वरूप का स्पष्ट ज्ञान मुश्किल से ही हो सकता अतः ऐसा क्रिया-कलाप स्वतन्त्र नहीं हो सकता। और व्यावहारिक जीवन में यद्यपि हमें निश्चय ही हमारे आवेगात्मक कार्य के लिये हमें नैतिक रूप से उत्तरदायी उस सीमा तक माना जाता है जहाँ तक कि यह समझा जाता है कि हम उस काम में पूर्ववत् कार्य करने का पहले से पड़ी आदत के बल पर रद्दोबदल कर सकते थे अथवा जिस हद तक कि उस परिस्थिति को बचा जाने की शक्ति हममें भी, जिसे विचारशक्ति का नाश कर देने वाली समझने के कारण हमारे पास थे, पर हम आवेश में आकर किये गये कार्य के लिये उत्तनी पूरी तरह जिम्मेदार नहीं माने जाते जितने कि विचारपूर्वक पूर्वनिर्धारित और जानबूझकर स्वीकृत प्रयोजन के अनुसार किये गये कार्य के लिये माने जाते हैं।^२

१. स्वचालित क्रियायें जिनका मनस्तत्वीय स्वरूप वस्तुतः हमें ज्ञात है हमारी अपनी 'गौरवरूपेण स्वचालित' अथवा 'आभ्यासिक कार्य' ही हैं। कारणवादी के लिये यह एक समस्या बन जाती है कि कोई विशिष्ट प्रतिक्रिया कहाँ तक इतनी पूर्णतया स्वचालित बन सकती है कि प्रशंसा या अपराध का पात्र ही उसके बाद न रहे।
२. कानूनी प्रयोजन के लिये इस प्रकार का विभेद कर सकना प्रायः असम्भव हो सकता है और पूर्ण उत्तरदायित्व तथा पूर्ण अनुत्तर-दायित्व के बीच कामचलाऊ निरूपण से हमें सन्तोष कर लेना पड़ सकता है किन्तु अपनी आत्मा की अदालत में तब अपने

इसके अतिरिक्त हम तब भी अपने आपको अस्वतंत्र अनुभव करते हैं जब किसी कार्य की सगत योजना को ध्यानपूर्वक समझने की शक्ति के एकान्त अभाव के कारण अथवा इस कारण कि हम एक साथ ही ऐसे दो उद्देश्यों का जो भीतर से एक दूसरे के विपरीत हैं अनुसरण कर रहे होते हैं—अपने प्रयोजन की सिद्धि नहीं कर पाते। यही कारण है जो ऐसे लोक सत्तात्मक भावना वाले व्यक्ति को जिसकी अभिरुचियाँ तर्कसगत-एकत्वहीन असगत गड़बड़ाझाला होती है अथवा ऐसे अत्याचारी व्यक्ति को जिसे हम 'अपराधी प्रकार' का व्यक्ति भी कह सकते हैं, जिसके उद्देश्य सदा परस्पर विरोधी तथा उसकी निर्णय शक्ति से टक्कर लेने वाले हुआ करते हैं दोनों ही को फ्लटो या अफलातून ने उपलक्षकतया अस्वतंत्र जीव माना है। अन्ततोगत्वा स्वतंत्र होने के लिये हमारे उद्देश्य या प्रयोजन ऐसे होने चाहिये जो सगत अथवा सल्लिष्ट हो और चिरस्थायी भी। अतः यह कहना विरोधाभासात्मक न होगा कि अन्ततोगत्वा अस्वतंत्रता का मुख्य अर्थ होता है अपने इरादों से बेखबर होना और स्वतंत्र होने का मतलब होता है अपने इरादों से अभिन्न होना।

३—अब हम उन तथ्यों के पुनरीक्षण से, कुछ ऐसे महत्वपूर्ण परिणाम निकाल सकते हैं जिन्हें स्वतंत्रता विषयक प्रत्येक व्याख्या का आधार बनाना है। (१) स्वतंत्रता जैसाकि लॉक ने 'ऑन पावर' नामक अपने उस प्रसिद्ध अध्याय में जिसे आग्लदर्शन शास्त्र का एक शास्त्रीय विमर्श अब तक माना जाता है कहा है 'मानव की सपद है सकल्प की नहीं।' पूछा योग्य सही सवाल है 'क्या मैं स्वतंत्र हूँ' न कि 'क्या मेरा सकल्प स्वतंत्र है?' या यह कि 'क्या मैं स्वतंत्र सकल्पवान् हूँ।' जैसाकि ऊपर परिगणित तथ्यों से सिद्ध हैं 'स्वतंत्रता' और सकल्प एक ही गुणधर्म के यानी ज्ञेय तथ्यात्मक इस विषय में जो वस्तु पहले हमारे निजी उद्देश्य के रूप में हमारे पास थी उसके क्रियान्वित करने के कार्य विषयक गुणधर्म के, नकारात्मक और सकारात्मक नाम हैं। जब मेरा बाह्य कार्य उपर्युक्त रूप में मेरे उद्देश्य को अभिव्यक्त करता है तब उसे मेरा सकल्प कहा जाता है और उसी मामले में, और किसी अन्य मामले में नहीं मैं 'स्वतंत्र' होता हूँ। इस प्रकार 'सकल्प' कर सकना और स्वतंत्र होना एक ही बात है। ऐसा सकल्प जो स्वतंत्र नहीं है ऐसा सकल्प होगा जो किसी व्यक्ति के ज्ञेय या सचेत उद्देश्य या प्रयोजन का प्रत्याभिदर्शी न होगा। और इसीलिये वह सकल्प एकदम न होगा। अतः यह प्रश्न कि 'क्या हम स्वतंत्र हैं?' इस समतुल्य रूप में भी पूछा जा सकता है कि 'क्या

या दूसरों के बारे में फैसला सुनाते समय हम हमेशा इस बात को मान लेते हैं कि उत्तरदायित्व एक मात्रात्मक वस्तु है। इस विषय में श्री ब्रैंडले का (माइ०ड, जुलाई, १९०२) पूर्वोद्धृत लेख देखिये।

हम कभी भी कोई सकल्प कर सकते हैं ?' और इस रूप में पूछे गये इस प्रश्न का त्वरित उत्तर अनुभूति देगी, क्योंकि निश्चय ही हम प्रयोजनों की कार्पनिक सृष्टि किया करते हैं और अपनी गतिविधियों द्वारा इन उद्देश्यों का क्रियान्वयन या कार्य रूप में अनुवाद भी करते रहते हैं। अतः इसी लिये हम कह सकते हैं स्वतंत्रता निःसंदेह केवल उसी अर्थ में जिस अर्थ में वह वांछित है तात्कालिक अथवा अव्यवहृत अनुभूति का एक तथ्य होती है।^१

(२) यदि 'कार्य करने की स्वतंत्रता' के साथ-साथ हम सकल्प करने की स्वतंत्रता नामक शब्द को भी रखें रहना चाहते हैं तो उसका अत्यन्त विशिष्टार्थवाची होना आवश्यक है। स्पष्ट है कि न केवल मेरी वाह्य क्रिया-कलाप ही मेरे वर्तमान उद्देश्य का तथ्यानुवाद हो सकता है अपितु मेरा वर्तमान प्रयोजन स्वयं एक मनस्तवीय घटना के रूप में, किसी पहले वाले प्रयोजन का तथ्यानुवाद हो सकता है। बात आयोजित आत्म-प्रशिक्षण और अनुशासन के सभी परिणामों के बारे में भी यही मामला ज्यादातर होता है और सब अधिकांश अभ्यासों के मामलों में किसी न्यूनतर मात्रा में। इस प्रकार उदाहरणार्थ वे अग संचालन जिनके द्वारा मैं यह पक्तियाँ लिख रहा हूँ मौजूदा अनुच्छेद के लिखने के पूर्व-कल्पित प्रयोजनों की अभिव्यक्ति है लेकिन स्वयं वह प्रयोजन भी मेरे इतिहास की एक घटना के रूप में तत्त्वमीमांसीय ग्रन्थ रचना के पूर्वभूत प्रयोजन की एक तत्सदृश अभिव्यक्ति ही है। अतः एक वास्तविक अभिप्राय ऐसा है जिसके अनुसार हम लॉक के इस फतवे की आलोचना में लीमिन्टज से सहमत हो सकते हैं कि हम काम करने के लिये तो स्वतंत्र हैं पर सकल्प के लिये स्वतंत्र नहीं हैं। चूँकि किसी प्रयोजन की मानस कल्पना स्वयं भी एक कार्य है और जिस मात्रा में वह पूर्वभूत प्रयोजन को वर्तमान विचारों और भावनाओं में अनुदित करता है उसी मात्रा में उस कार्य को 'स्वतंत्र' संकल्पित कहा जा सकता है।

(३) स्वातंत्र्य वास्तविक अनुभूति के अन्तर्गत, सदा सीमित होती है और

२. किन्तु यह बात अच्छी तरह से नोट कर लेने की है कि सकल्प जिन मानों में स्वतंत्रता का पर्याय है उन मानों में वह वस्तु भी जिसे कुछ लेखक जैसे ब्रॅडले 'स्थायी सकल्प' नाम से पुकारते हैं—अर्थात् परिणामी परिवर्तनों के विचारों द्वारा मूलतः प्रारब्ध कृत्यों की शृंखला जिसका हम बिना शर्त अनुमोदन किया करते हैं। इस प्रकार की कृत्य शृंखला के वास्तविक क्रियान्वयन की अधिकांश स्थितियाँ ऐसी आभ्यासिक प्रतिक्रियाएँ होती हैं जो अपने स्वरूप में उनके विशिष्ट परिणाम के 'प्रत्यय' द्वारा उनके घटित होने की निर्णायिका स्थितवत् अनुगत नहीं होती। नैतिक स्वातंत्र्य का क्षेत्र तब मनमाने तौर पर प्रतिबद्ध हो जाता है जब यह मान लिया जाता है कि स्वतंत्र कार्य की प्रत्येक स्थिति के लिये वास्तविक सकल्प अनिवार्य है।

उसकी अनेक श्रेणियाँ भी हो सकती हैं। पहली बात उन परिस्थितियों विषयक विचारों का तात्कालिक परिणाम है जो हमें अस्वतंत्र बनाती हैं। यदि पूर्णतः स्वतंत्र होने के अर्थ यह हों कि आपकी बाह्य क्रिया आपके आभ्यन्तर सगत उद्देश्य की पूर्ण अभिव्यक्ति होती है तो दुरन्त ही हमारी समझ में यह बात आ सकती है कि सभी परिमित या सान्त जीवों की खातिर पूर्ण स्वतंत्रता एक अनन्त दूरवर्ती आदर्श है क्योंकि उसका अर्थ होता है (अ) मेरे उद्देश्यों की सिद्धि में अभिरुचि-वैचित्र्य से अथवा मेरे शीतर के असम्बद्ध-अभिरुचि सघर्ष से कोई बाधा नहीं पड़ती। (ब) न ही आभ्यासिक प्रतिक्रियाओं की स्थापना से जो लगभग इतनी यात्रिक होती है कि विशिष्ट विमर्श द्वारा यदि उन्हें रोकना जाय तो वे अनवसराभिसपातिनी होकर बार-बार नियत रूप से प्रत्यावृत्त होती रहती हैं। (स) न ही भौतिक जगत् में 'कार्य' कर सकने अथवा उससे विरत रह सकने की मेरी शक्ति के मेरे साधियों के कार्यों द्वारा अथवा प्रकृति 'पाशव' रूप द्वारा परिसीमन से कोई बाधा समुपस्थित होती है। अतः केवल ऐसी अनुभूति ही जो एकदम बाह्य और आभ्यन्तर सघर्षरहित है और जो अशत असम्बद्ध पर्यावरण है दूसरे गन्दों में केवल वह अनुभूति जो अपरिमित समग्र है—अपनी समस्त विवृत्तियोंसहित पूर्णतः और निरपेक्षतया स्वतंत्र होती है। प्रयोजनात्मक ऐक्य के आभ्यन्तर राहित्य की सभावनाओं तथा प्रतियोगी प्रयोजन के साथ चलनेवाले बाह्य सघट्ट से जो दोनों ही हमारे सान्त जीवत्व से कभी पृथक् नहीं किये जा सकते, यह परिणाम ही निकलेगा कि हम पूर्णतया स्वतंत्र कभी नहीं होते। हमारी स्वतंत्रता सदा आशिक अथवा सापेक्ष ही होती है।

और यह भी स्पष्ट ही है कि हमारी स्वतंत्रता की मात्रा भी हमारे प्रयोजनों और पर्यावरण के साथ उनके सबबों के अनुसार घटती-बढ़ती रहती है। इस प्रकार की मात्राओं का बाहुल्य अनन्त होता है जो प्रत्यक्षतः प्रतिबन्धित गतिविषयक स्वतंत्रता के एकान्त अथवा एकान्तवत् अभाव से लेकर किसी सुयोजित और सुसगत कार्य योजना के चेतन और व्यवस्थित क्रियान्वयन में रत किसी अपेक्षाकृत आत्मनिर्भर सामाजिक दल या गुट के अन्य सदस्यों के हार्दिक सहयोग के मामले तक के क्षेत्र भर में फैला रहता है। स्वतंत्रता का इन श्रेणियों के प्रमुख विभेदों का कानून और नैतिकता हेतु जिनका बड़ा व्यावहारिक महत्व है, सकेत देना व्यवस्थित नीतिशास्त्र का काम है इसलिये यहाँ उनका सकेत देने का प्रयत्न नहीं करेंगे। हम इतना और कह दे कि हमारे अनुसंधान ने यह स्पष्ट कर दिया है कि किसी भी श्रेणी का सच्चा नैतिक स्वातंत्र्य ऐसा असंक्राम्य दाय नहीं है जिसे 'जन्म-घटना' मात्र के बल पर पा जाते हैं अपितु वह ऐसा सपद् है और एक प्रमुख तथा वास्तविक सपद् जिसे आत्मज्ञान तथा आत्म-सयम के द्वारे अनुशासनात्मक ढाँचे का प्रयोग करके जीता जाता है और जो उन कलाओं की तरफ से जिनकी सहायता से उसे पहले प्राप्त किया गया था उदासीन हो जाने पर जप्त भी हो जाती है। इसमें शक नहीं

कि किसी व्यक्ति के चतुर्पैतामहिक सत्कारों के कारण आत्म-निष्ठता अथवा सामाजिक सहयोग का आचरण दूसरे की अपेक्षा किसी विशिष्ट व्यक्ति के लिये ज्यादा आसान हो सकता है और हम कह सकते हैं कि उस हृद तक कम या ज्यादा मात्रा की 'स्वातन्त्र्य शक्ति' साथ लेकर पैदा हुआ। किन्तु स्वतन्त्रता के वस्तुतः मालिक होने के विषय में तो हम सबको ही कहना पड़ता है कि 'गहरे दाम चुकाना पड़ा इस आजादी के लिये मुझे।'

(४) और अन्त में नैतिकता विषयक तथ्यों की जाँच के बल पर अब हम स्वतन्त्रता की सही परिभाषा कर सकने लायक हो गये हैं। जैसाकि अभी हमने देखा, हम स्वतन्त्र उस हृद तक होते हैं ठीक जहाँ तक हमारी अनुभूति हमारे सगत और स्थायी हित या प्रयोजन का पूर्वरूप होती है और स्वतन्त्रता भी 'सकल्य' के समान ही उस साध्यपरक ऐक्य की अमूर्त अभिव्यक्ति मात्र है। विभिन्न विचलन-शील मात्राओं में जो ऐक्य सकल अनुभूति का एक अंग हुआ करता है। अतः हम तुरन्त देख सकते हैं कि स्वतन्त्रता का अर्थ 'बुद्धिगम्य सवधहीनता' नहीं है न 'निश्चय-मन-हीनता' अपितु उसका अर्थ जैसाकि इतने बहुत से आधुनिक दर्शनशास्त्रियों ने भी हमें बताया है—हम सान्त जीवों के लिये है आत्म निर्धारण। मैं तब अधिकतम स्वतन्त्र होता हूँ जब मैं किसी तर्कसगत और सबद्ध उद्देश्य की सिद्धि के लिये काम कर रहा होता हूँ, इसलिये नहीं कि तब मेरा चरित्र अथवा व्यवहार अनिर्धारित होता है, दूसरे शब्दों में इसलिये नहीं चूँकि यह नहीं कहा जा सकता कि आगे मैं क्या कलंगा बल्कि इसलिये कि ऐसे ही अवसरों पर वह व्यवहार या चरित्र मेरे आन्तरिक प्रयोजनों या हितों के स्वल्प द्वारा साध्यपरक तरीके से पूर्णतया निर्धारित होता है—दूसरे शब्दों में मेरे स्वात्म के विधान द्वारा। मेरे कार्यरत प्रयोजन या उद्देश्य जितने ही चिरस्थायी और तार्किक-रूपेण सगत होते हैं उतना ही अधिक मैं भी स्वतन्त्र होता हूँ क्योंकि तब मेरा सगत स्वात्म अथवा तर्कानुसार सगत हितों की व्यवस्था ही, न कि दूसरों का आग्रह अथवा कोई ऐसी तात्कालिक भाव या आवेश जिसका अपने सच्चे स्वात्म का अंग होना मैं तुरन्त अस्वीकार कर सकता हूँ, मेरे बाह्य कार्यों अथवा मेरी दृश्य क्रियात्मकता द्वारा व्यक्त हो रही होती है और यदि किसी सान्त या परिमित जीव के लिये निरपेक्षतया स्वतन्त्र हो सकना समभव होता, जैसाकि हम देख चुके हैं कि होना असंभव है, तो वह जीव, अपनी पूर्ण मुक्ति के क्षण में ही अन्तर्गत में स्वयं ही पूर्णतया निर्धारित हो जाता, उसका सारा जीवन ही उसकी कार्य शृंखला द्वारा बाह्य दर्शक के लिये सगत प्रयोजनों की एकल योजना का पूर्ण और व्यवस्थित व्यवत रूप ग्रहण कर लेगा।

४—तब हमें देखने लगता है कि नैतिकता से वस्तुतः अभिप्रेत इस प्रकार की यथा- और सीमित स्वतन्त्रता गहन तत्त्वमीमांसा के नियमों के केवल अनुकूल ही नहीं है

नैतिक स्वातंत्र्य की समस्या

अपिबु वह उनकी वास्तविक माँग ही है। नैतिकता की ओर से यह माँग की जाती है कि मानव जीवों को तो कम से कम अशत ही ऐसे पूर्ण होना चाहिये जिनकी वास्तविकता का वैयक्तिक प्रयोजनों की यथार्थ अभिव्यक्ति होना आवश्यक हो। तत्त्वमीमासा की ओर से पहले ही जान चुके हैं कि ठीक यह साव्यपरक एकत्व यथार्थ किन्तु अपूर्ण ही प्रत्येक परिमित अनुमूर्ति का सारभूत लक्षण है। अब हमें यह देखना है कि एक ऐसी समस्या जो अपने आप में तो बड़ी सीधी-सादी है हमें अमाध्य कठिनाइयों तथा अनिश्चयवाद और निश्चयवाद की प्रतियोगिनी अर्न्तगलताओं में कैसे तब ला फँसाती है जब वह किसी प्रारम्भिक तत्त्वमीमासीय द्वारा भ्रान्ति उत्पन्नगामिनी बना दी जाती है। दोनों ही प्रतियोगी सिद्धान्तों की प्रारम्भिक गलती केवल पूर्ववर्तियों के आचार पर घटनाओं के कारणताविषयक नियम के अनुसार दृढ़ यांत्रिक विधि द्वारा निर्धारण को तथ्य-वस्तु रूप में ग्रहण करने में ही है। उन दोनों का विमर्श केवल उस सीमा की वास्तविकता है जिस तक कि उपर्युक्त निर्धारण कार्यकारी रहता है। अनिश्चयवादी के अनुसार चेतन जीवों का कार्य निर्धारण के उन नियम का एकाकी अपवाद है, जो सारी ही विशुद्ध भौतिक प्रक्रियाओं के लिये एकदम वैध है। निश्चयवादी के अनुसार इस नियम के कोई अपवाद नहीं है और किन्हीं व्यष्टि जीवन के अथवा इतिहास के गतिक्रम के विषयक में, सामान्य नियमों के आचार पर ग्रहण के पूर्व-निर्धारण की तरह भविष्यवाणी कर सकने की अपनी असमर्थता का उद्घोषण हमें केवल इशारे लिये करना पड़ता है क्योंकि एक तो आवश्यक दत्त बहुत अधिक उलझे हुए रहते हैं और दूसरे, गणितीय विधियाँ भी अस्वाधी तीर पर अपूर्ण होती हैं।

यह नोट करने की बात है कि जीवन के वास्तविक तथ्यों के विषय में दोनों ही विचारधाराओं के अधिक गभीर प्रतिनिधियों में कोई सारवान् मतभेद नहीं है। अनिश्चयवादी आमतौर पर यह मजबूर करता है कि व्यावहारिक रूप में जब आप किसी व्यक्ति के चरित्र को जानते हैं और उस पर जो प्रभाव डाला जाता है उसको भी, तब आप भरोसे के साथ बता सकते हैं कि वह किस तरीके पर अपने आपको चलायेगा। अगर आप ऐसा नहीं कर पाते तो सामाजिक संपर्क, शिक्षा और दण्ड व्यवस्था सभी असम्भव हो जायेंगे। इसी प्रकार निश्चयवादी यह स्वीकार करता है कि मानवीय व्यवहार विषयक आपकी पूर्वानुमानों पर पूरी तरह भरोसा कर लेना व्यावहारिक दृष्टि से एक साहसिक बात होगी और वह कि मानव जीवन में अप्रत्याशित अनेक बार घटित हुआ ही करता है। झगड़ा केवल लगभग सर्व-स्वीकृत तथ्यों की दार्शनिक व्याख्या के ही बारे में है। निश्चयवादियों की व्याख्यानुसार यदि किसी व्यक्ति की चरित्र विषयक सूचना आपको दे दी जाय और उसकी परिस्थितियों का ज्ञान भी आपको करा दिया जाय (और यह मान लिया जाता है कि इस

प्रकार का ज्ञान प्राप्त करना सैद्धान्तिकतया सम्भव है) तथा उक्त मामले में आप पड़नेवाली गणितीय समस्याओं से मिड़ने लायक दक्षता भी यदि आप में होती आप पालने से लेकर कब तक के उसके व्यवहार की अखिल परिशुद्धिपूर्वक पहले ही से गणना कर सकेंगे। अनिश्चयवादी के कथनानुसार आप ऐसा नहीं कर सकते और आपकी असफलता माने हुए दत्तों के प्राप्त करने की सैद्धान्तिक असम्भाव्यता न होगी अपितु वह होगा उन दत्तों का अपर्याप्त होना। उसका कहना है कि हमारे व्यवहार का निर्धारण एकान्ततया 'चरित्र' और परिस्थितियों के मिश्रः क्रिया द्वारा ही नहीं होता, इन दोनों ही तत्वों के पूर्ण ज्ञान के वावजूद भी मानवीय-क्रिया अगणनीय इसलिये होती है क्योंकि हम 'अनवधानात्मक स्वतंत्र' 'सकल्य' के स्वामी हैं अर्थात् हम अपने चारित्रिक स्वरूप या गुणों को अथवा तदनुकूल अनवधानपूर्वक कार्य करने की शक्ति रखते हैं। आप पहले से ही नहीं बता सकते कि कोई आदमी क्या करेगा क्योंकि उपर्युक्त दोनों विकल्पनात्मक तरीकों में से किसी तरीके से समान सुविधापूर्वक किन्हीं भी परिस्थितियों में काम करने की सामर्थ्य उसमें मौजूद होती है।

संक्षेप में दिखलाना चाहता हूँ कि निश्चयवादी का यह कथन सही है कि व्यवहार का पूर्णतया निर्धारण चरित्र यदि इस शब्द का व्यापक अर्थ लिया जाय—और परिस्थितियाँ क्रिया करती हैं लेकिन उसका यह कथन गलत है कि इसी कारण अचूक पूर्वकथन सम्भव है। दूसरी ओर मैं यह भी दिखा देना चाहता हूँ कि इस प्रकार से पूर्वकथन की सम्भाव्यता से अनिश्चयवादी का इनकार करना ठीक है लेकिन इस इनकार का जो कारण वह बतलाता है वह ठीक नहीं। अचूक पूर्वकथन असम्भव है लेकिन इसलिये नहीं कि पूर्वकथन के माने हुए दत्त इस प्रकार के होते हैं कि समस्त आप उन्हें घटना से पहले ही नहीं, बाद ही पा सकेंगे। अन्त में यह बतलाना होगा कि दोनों ही त्रुटियाँ इसी झूठे तत्त्वमीमासीय सिद्धान्त से पैदा होती हैं—कि कारणीय नियम वास्तविक तथ्यात्मक विवरण होता है।^१

१. आगे जो कुछ लिखा गया है उससे तुलना कीजिए। ब्रंडले लिखित 'एथिकल स्टडीज' १, निबन्ध तथा उसके साथ के नोट से। निश्चयवादियों के कथन के गम्भीरता रूप के लिये देखिए। मिल कृत 'स्टडीज इन लाजिक', बुक ६, अध्याय २, विरोधीमत के सकारण विवरण को ढूँढ़ निकालना और भी कठिन है क्योंकि अविकाश नैतिक दर्शन शास्त्रियों ने आत्मनिर्धारणता का सिद्धान्त अपना लिया है। पूर्ण अनिश्चयवादिता के समर्थनार्थ देखिए जेम्स कृत 'दि विल टु विलीव' (एसे आन दि डिलेम्मा ऑफ डिटेर्मिनिज्म)। अनिश्चयवादी विचारों के प्राफेसर सिजविक द्वारा किये वर्णन में, (उदाहरणार्थ उनके मृत्युपरान्त, छपे टी० एच०

५—निश्चयवाद—निश्चयवादियों का कहना है कि मानव का व्यवहार भी अन्य प्रक्रियाओं के समान पूर्ववर्तियों द्वारा ही बिना किसी विशेषता के निश्चित अथवा निर्धारित होना चाहिये और यह पूर्ववर्ती (अ) चरित्र और (ब) वाह्य परिस्थितियों के ही होने चाहिये। क्योंकि (१) हमारे कार्यों के पूर्ववर्तियों द्वारा किये जाने वाले कारणीय निर्धारण से इनकार करने के माने हैं मनस्तत्वीय क्षेत्र में वृद्धिपरक अथवा तर्कनापरक सम्बन्ध की उपस्थिति से इनकार करना और इस तरह पर न केवल मनोविज्ञान को ही अपितु उन सभी विज्ञानों को भी जो मनस्तत्वीय घटनाओं को अपनी विचार सामग्री बनाकर उनके बीच तर्कसंगत सवध ढूँढने का प्रयत्न करते हैं, सिद्धान्ततः असम्भव घोषित करना है इस प्रकार मनोविज्ञान, नीतिशास्त्र तथा इतिहास का अस्तित्व ही 'मानसिक दशाओं' में पर कारणीय निर्धारण के नियम की विनियोजनियता सिद्ध करता है।

(२) यह बात तब और भी स्पष्ट हो जाती है जब हम विचार करते हैं कि सारे ही विज्ञानों का काम ही 'नियमों' अथवा 'एकरूपताओं' का सूत्रीकरण है और यह कि नियमों का सूत्रीकरण इस नियम पर आधारित होता है कि 'एक ही परिस्थितियों में परिणाम भी एक के सा ही होता है' अर्थात् कारणीय निर्धारण के नियम पर।

(३) मनुष्यतत्वीय घटनाओं का निर्धारण यदि इस प्रकार नहीं होता तब मनोविज्ञान तथा अन्य सभी मानस-विज्ञान भी सामान्यतया, यांत्रिकीय भौतिक विज्ञानों के सामान्य नियमों के अनुकूल नहीं है।

(४) और असली बात तो यह है कि हम सब ही मान लिया करते हैं कि मनस्तत्वीय घटनाओं का कारणीय निर्धारण उनके पूर्ववर्तियों के आधार पर होता है। मनोविज्ञान में हमारा पूर्वग्रहण यह होता है कि हमारे चयनों का निर्धारण उन प्रेरक हेतुओं के बल पर हुआ करता है जिनके मध्य से हमें चयन करना होता है। अतः यदि आप जानते हैं कि किसी मनुष्य के चयनार्थ कौन-कौन से प्रेरक हेतु प्रस्तुत हैं और उन हेतुओं में से प्रत्येक की सापेक्षिक दृढता भी आप जानते हैं तो निश्चयवादी के विचारानुसार उसके व्यवहार के बारे में पूर्वकथन कर सकना विघटित होकर एक विगूढ़ गणितीय समस्या मात्र जैसे कि किसी एक समीकरण अथवा समीकरण कुलक को सिद्ध मात्र रह जाता है। यह कि हमारे वर्तमान गणितीय साधन इस प्रकार के समीकरणों के निश्चित

ग्रीन के स्वातंत्र्य सिद्धान्त विषयक व्याख्यान में जो 'लेक्चर्स आन दि एथिक्स ऑफ ग्रीन स्पेन्सर एण्ड आर्टिनो', पृ० १५-२८) पर छाया है, अनिश्चयवाद मुझे इस बिन्दु पर पराजित-सा लगा।

हल के लिये उपयुक्त न हो सकेंगे यह कहना, उपर्युक्त दृष्टि से केवल एक स्थायी दोष है जो गणितीय विज्ञान की वर्तमान दशा का एक आनुषंगिक दोष है। सिद्धान्तन समीकरणों का साध्य अथवा हल हो सकने योग्य होना अनिवार्य है अन्यथा मानव-क्रिया का कोई विज्ञान ही संभव नहीं।

(५) और व्यावहारिक जीवन में हम सब ही यह मान लिया करते हैं कि विशेष प्रकार की परिस्थितियों का सारी मानव जाति पर क्या प्रभाव पड़ेगा इस बात को पहले से ही काफी भरोसे के साथ बताया जा सकता है या जब आपके सामने सब आवश्यक दत्त मौजूद हो तब आप परिस्थितियों के किसी निर्धारित कुलक का किसी खास आदमी पर क्या अंतर पड़ेगा यह काफी इत्मीनान के साथ बता सकते हैं। इसी लिये दण्ड के निरोधक प्रभाव विज्ञापन के प्रवर्तक दवाव आदि पर हम भरोसा रखा करते हैं और फिर जिस अनुपात में हम अपने मित्रों को वस्तुतः जानते हैं उसी अनुपात में अमुक अनागत परिस्थिति आने पर अमुक व्यक्ति का व्यवहार कैसा होगा इस प्रकार का पूर्व-कथन कर सकने लायक भी हम अपने आप को समझते हैं। तब फिर हम सिद्धान्तन क्यों यह असंभव मान ले कि यदि पर्याप्त दत्त सामग्री मौजूद हो तो हम किसी मनुष्य अथवा समाज के समग्र जीवन क्रम की गणना ठीक उसी तरह पहले ही से कर सकते हैं जिस तरह से कि कोई ज्योतिष शास्त्री किसी ग्रह के पल-क्षणादि ज्ञात होने पर उसके गतिक्रम की पूर्व-गणना कर सकता है। यही प्रमुख प्रचलित वादोक्तियाँ हैं जिनके बल पर निश्चयवाद की प्रतिरक्षा हो जाती है। (दैवी भविष्य ज्ञान की निरपेक्षताविषयक, विबुद्ध धर्मशास्त्रीय विवादोक्ति पर हम पहले ही विचार कर चुके हैं अतः उसका यहाँ हवाला देने का हमारा इरादा नहीं है)।

६—यह समझ सकना कठिन नहीं है कि इन सब विवादोक्तियों का तर्कशास्त्रानुसार कोई मूल्य नहीं है। स्वयं ही वे दो समूहों में विभक्त हैं। उनमें से एक समूह इस सामान्य दृष्टिकोण पर आधारित है कि सब युक्तियुक्त सबध अथवा क्रम से ऊन वह ऐसा सबध, जो हमारे ज्ञान के लिये सार्थक हो, यात्रिक कारणीय अनुक्रम होता है और दूसरा मानस-विज्ञानों के अनुमानित वास्तविक अभ्यास की दुहाई मात्र। इनमें से पहले समूह को (१ से ३ सख्या तक की विवादोक्तियों) पहले ले। निःसंदेह यह सही नहीं है कि पूर्व-वर्तियों के आधार पर कारणीय निर्धारण करना ही युक्तियुक्त सबध का एकमात्र रूप है क्योंकि स्पष्ट रूप से सबध का एक और उपलक्षक मौजूद है जिसे हम पहले ही मानस विज्ञानों का मूलपा चुके हैं यानी साध्यपरक सखिलप्टता। और अपनी पूर्वगत तर्कों से हम जान चुके हैं कि कोई भी साध्यपरक अथवा प्रायोजनिक शृंखला वस्तुतः यात्रिकता, अनुक्रम के एकरूप कारणीय नियमों द्वारा निर्धारित नहीं हो सकती, यद्यपि नीतिक विज्ञानों के समान-विशिष्ट प्रयोजनों के हेतु इस प्रकार की शृंखला से इन तरह पर

व्यवहार करना अधिक सुविधाजनक रहता है मानो वह यात्रिकतया निर्धारित हो। इस प्रकार की कार्यविधि का मानस विज्ञानों ने भी वैध होना इस अन्य प्रश्न पर निर्भर है कि क्या मानस प्रक्रियाओं के अध्ययन विषयक हमारी रुचि इस प्रकार की है कि उसे अनेक निरपेक्ष एकरूपताओं अथवा अनुक्रमात्मक नियमों के सूत्रीकरण द्वारा तथा वास्तविक मानस जीवन के उन लक्षणों की जिनको यह नियम कुछ नहीं देखते, उपेक्षा द्वारा सन्तुष्ट किया जा सकता है या नहीं।

भौतिक विज्ञानों में, जैसाकि हमने देखा, यह यात्रिक योजना केवल इसलिये वैध थी चूँकि वहाँ उपलक्ष्य प्रकार की भौतिक परिस्थितियों के काम लेने के सामान्य नियम तैयार करने का हमारा ऐसा मतलब मौजूद था जिसे ठोस तथ्य के उन सब पहलुओं की उपेक्षा द्वारा हल किया जा सकता था जिन्हें यह यात्रिक योजना अपने में शामिल नहीं करती लेकिन हमने यह भी देखा था कि मनोवैज्ञानिक अनुसंधान में हमारा हित प्रबलतया (स्वेच्छ क्रिया के अध्ययन में एकान्तिकतया) दूसरी तरह का होता है। इन अनुसंधानों में हमारा हित या प्रयोजन था मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाओं का ऐसा साध्यवादी प्रतिदर्शन प्रस्तुत करना जो नीतिशास्त्र, इतिहास तथा उनसे सम्बद्ध अन्य अध्ययनों के शास्त्रात्मक निर्णयों के लिये प्राप्तव्य हो सके। इस प्रकार मनस्तत्वीय जीवन के कुछ प्रयोजनों के हेतु, उसके साध्यपरक स्वरूप से अपाकृष्ट करके यात्रिक अनुक्रमवत् व्यवहृत करने की सभावना को स्वीकार कर भी लिया जाय तो भी वह अपाकर्षण विशिष्ट मानस विज्ञानों के हेतु धातक होगा और इसलिये उनके लिये वह अमान्य होता है। ऐसी साध्यपरक इकाई जिसके साध्यपरक इकाई रूप में ही हमारी रुचि है, हमारे सारे ही वैज्ञानिक क्रिया-विधान का मजाक उड़वाए बिना, अपने साध्यपरक स्वरूप से अपाकृष्ट रूप में व्यवहृत नहीं हो सकती।

निश्चयवादियों की पहली वादोक्ति का उपर्युक्त उत्तर साथ ही साथ उनकी दूसरी वादोक्ति का भी निराकरण करता है। यह सही है कि ऐसा कोई भी विज्ञान जिसका एकान्त उद्देश्य 'नियमों' अथवा 'एकरूपताओं' का ढूँढ निकालना है कारणीय नियम के उद्गीकरण हेतु वाच्य है। उसे ठोस तथ्य के उन सब पक्षों की ओर से आँख मूँद लेनी होगी जिन्हें 'समान' अथवा 'एक सी परिस्थितियों' में 'एक से परिणाम' अथवा 'उत्ती परिणाम' के यात्रिक अनुक्रम में विघटित नहीं किया जा सकता। किन्तु जैसाकि हमने इस खंड के प्रथम अध्याय में देखा था मनोविज्ञान का अपने उन भागों को छोड़कर जो भविष्य के शरीर-क्रिया-विज्ञान के अस्थायी स्थानापन्न मात्र प्रतीत होते हैं, लाक्षणिक कार्य 'मानस क्रिया कलाप के नियम ढूँढ निकालना' नहीं है बल्कि उन प्रक्रियाओं की साध्यपरक एकता का जो व्यक्तिनिष्ठ हितों की अभिव्यक्ति हैं एक सर्वसामान्य और सक्षिप्त रूप में पुनः प्रस्तुत करना है। अतः मनोविज्ञान के श्रेष्ठतम

उपलक्षक भागो का आधार यात्रिक विज्ञान की कारणीय अभिवारणाएँ नहीं होती अपितु वे साध्यपरक सातत्य की कल्पना पर ही आधारित होते हैं।

अतः निश्चयवादी की तीसरी विवादोक्ति के प्रति हमारा उत्तर यह है कि हम इस आरोप की सत्यता स्वीकार करते हैं कि मनोविज्ञान तथा वे सभी अधिक प्रव्याप्तक मानस विज्ञान जो मनोवैज्ञानिक प्रतीकवाद का उपयोग किया करते हैं, और मानस प्रक्रियाओं को सारतः साध्यपरक समझते हैं, अपने इसी दृष्टिकोण के कारण यात्रिक अभिवारणाओं के अनुकूल तब न हो सकेंगे—जब वे अभिवारणाएँ मानस विज्ञान की शासक नियम या सिद्धान्त बनकर उसमें प्रवेश पाने का दावा करने लगेंगी। हम स्वीकार नहीं करते कि इस रूप में उन्हें मान्यता पाने का कोई अधिकार है। चूंकि हमें मालूम है कि वे हमारे दत्तो में से उस सबको जो साध्यपरक है निकाल बाहर करने की नियमावली मात्र हैं। इसलिए यात्रिक अभिवारणाओं की मनोवैज्ञानिक वैधता केवल उस सीमा तक ही है जहाँ तक कि मनोविज्ञान यात्रिक निष्कर्षों का इच्छुक है। वह सीमा कहाँ तक है, यह हम इस खंड के प्रथम दो अध्यायों में जान चुके हैं और हम पा चुके हैं कि प्रायोजनिक क्रिया का समारम्भ ऐसी प्रक्रिया नहीं है जिसे मनोविज्ञान सफलतापूर्वक यात्रिक मान सके।

७—अब जब हम निश्चयवादियों की मानस-विज्ञान विषयक तात्त्विक क्रिया-विधि सम्बन्धी विवादोक्तियों की ओर मुड़ते हैं तो निम्नलिखित टिप्पणियाँ देनी होती हैं। (१) 'प्रेरको' के मनोविज्ञान द्वारा चयन के निर्धारक पूर्ववर्ती माने जाने विषयक विवादोक्ति के बारे में हमारा कहना है कि अत्यधिक पुरुषयुक्त शब्द 'प्रेरक' ने आप जिस बात के माने पिरोना चाहते हैं तदनुसार ही वह विवादोक्ति या तो थोड़ी लकीर पीटती है या विरोधाभास है। चयन का निर्धारण कारणीयतया 'प्रबलतम प्रेरको' द्वारा होता है। पर इसके माने क्या है? यदि 'प्रबलतम प्रेरक' का सीधा सादा मतलब उस कार्य प्रणाली या दिशा से हो जिसे वस्तुतः हम चुन लेते हैं तो विवादोक्ति न सीधा पर असंगत अर्थ यह हो जाता है कि हम उसे ही चुनते हैं जिसे हम चुनने ह और किसी को नहीं। किन्तु यदि 'प्रेरको' को ऐस पूर्ववर्ती माना जाय जो अपनी शक्ति के अनुपात से चयन का कारणीय निर्धारण करते हें, उसी तरह जिस तरह कि अन्तर् यात्रिकी में यात्रिक 'शक्तियाँ' किसी कण का पथनिर्धारण किया करती ह, तो हमें विविध 'प्रेरको' की शक्ति को, किसी आकर्षक पिण्ड के द्रव्यमान के समान पूर्वतः स्थिर, तथा उनके द्वारा निर्धार्य चयन से स्वतन्त्र मानना होगा। दूसरे शब्दों में, निश्चयवादी विवादोक्ति यह मान लेने के लिए प्रेरित करती है कि क्रिया की वैकल्पिक समानता अपने चयनकर्ता के साथ अपने सम्बन्ध से अतिरिक्त 'प्रेरक' पहले ही से होती ह और इसके अतिरिक्त चयनकर्ता के 'चरित्र' अथवा प्रयोजन की स्वतन्त्रता में उनकी वह

‘शक्ति’ निहित रहती है जो किसी अवोच्य तरीके पर किसी ऐसी अज्ञात वस्तु की वृत्ति हुआ करती है जिसके विषय में यह बता सकना आसान नहीं है कि वह वस्तु क्या है यद्यपि उसे जानना निश्चयवादी के लिए अनिवार्य है। और यह सब कथन सिवा वकवास के और कुछ नहीं। विकल्प स्वयं ‘प्रेरक’ नहीं हुआ करता। वह तो तभी प्रेरक रूप हो सकता है जब किसी कर्ता के पहले से वर्तमान किन्तु अस्पष्ट प्रयोजन या लक्ष्य का वह सापेक्ष हो और वह ‘प्रवल’ अथवा ‘निर्वल’ प्रेरक है इसका निर्णय भी उसी तरह कर्ता के प्रयोजन के स्वरूप पर निर्भर होता है। द्रव्यकण जिस प्रकार अपने अपने द्रव्यमान के अनुपात से अन्य द्रव्य-कणों को आकर्षित किया करते हैं उसी प्रकार प्रेरकों के विषय में भी यह कल्पना करने का प्रयत्न करना कि वे भी अपनी अन्तर्हित ‘शक्ति’ के द्वारा मन पर क्रिया किया करते हैं एक ऐसी ओल को चुभने वाली अनर्गलता है कि उसे नगा करने के लिए उसे उसके खुले रूप में लिख देना भर ही पर्याप्त है।

और (२) विशिष्ट मामलों में, कौन कैसा व्यवहार करेगा इस बात का पूर्व-कथन संभव है या नहीं, इस बारे में भी निश्चयवादियों का अभिमत अनर्गलतापूर्ण है। हम अपने तृतीय खंड में देख चुके हैं कि वैयक्तिक मामलों में कौन कैसा व्यवहार करेगा इस गतिक्रम का अचूक पूर्वकथन कभी भी संभव नहीं होता। यात्रिक परिगणन और पूर्वकथन हमने भौतिक विज्ञानों में ही संभाव्य इसलिए पाया था क्योंकि उन विज्ञानों का काम प्रक्रियाओं के इतने विशाल समूहों के औसत स्वरूप से रहता है कि वे उनकी व्यष्ट विवृत्तियों का पता लगाने के चक्कर में कभी नहीं पड़ते। हमने इसके साथ ही ‘कारणीय नियमों’ की सहायता से मानव व्यवहार के विश्वास्य पूर्वकथन को भी उसी श्रेणी का पाया था। आपकी एकरूपताएँ तभी तक सही पायी जा सकती हैं जब तक वे अपने आपको, उन साध्यकीय माध्यों से अधिक और कुछ नहीं बताती, जिन्हे, उनके निर्मायक विशिष्ट विषयों की व्यष्ट विशेषताओं की उपेक्षा करके प्राप्त किया जाता है। किन्तु व्यष्ट चरित्र और प्रयोजन के अतिरिक्त अन्य किसी भी आधार पर किसी व्यष्ट व्यक्ति के व्यवहार के बारे में भरोसे के साथ किया गया आपका पूर्वकथन उचित नहीं माना जा सकता।

अतः निश्चयवादी जब यह कहता है कि ‘अगर आप किसी आदमी के चरित्र से और उसकी परिस्थितियों से अवगत हैं तो आप उसके व्यवहार का भरोसे के साथ पूर्व-कथन कर सकते हैं’ तब उसकी दृष्टि में उपर्युक्त प्रकार का व्यष्ट परिचय नहीं होता। उसका मतलब तब यह होता है कि किसी व्यष्ट पुरुष का ‘चरित्र’ किन्हीं अनेक सामान्य सूत्रों में विघटित किया जा सकता है, यानी ‘मानस-क्रिया-विषयक नियमों’ में और इन नियमों को केवल एक साथ मिलाकर तर्कशास्त्रानुसार आप उसका व्यवहार

निगमित कर सकते हैं। यह पूर्वग्रहण किस कदर अताकि है यह देखने के लिए हमें सिर्फ इतना ही पूछना होगा कि उसी चरित्र शब्द का यथार्थ मतलब क्या है जिसे हम अपने अनुमित परिगणन के लिए प्रदत्त तत्वों में से अन्यतम मानते हैं। यदि उसका मतलब हमारी उन समय जन्मजात 'प्रवृत्तियों' से हो जिन्हें साथ लेकर हम पैदा होते हैं तो इस कठिनाई के अतिरिक्त कि इस 'प्रवृत्ति' शब्द के यथार्थ माने आप क्या समझते हैं—भी निश्चयवादी का कथन निकटतया तक सत्य नहीं है। क्योंकि (अ) यद्यपि यह सही हो सकता है कि किसी दी हुई स्थिति में उसका व्यवहार उसके 'चरित्र' को व्यक्त करे फिर भी 'चरित्र' वही चीज कभी नहीं हो सकती जो 'सहजात प्रवृत्ति' है। प्रवृत्ति तो चरित्र का कच्चा माल है और चरित्र प्रवृत्ति से, परिस्थिति के प्रभाव, हमारे सामाजिक वृत्त की शिक्षा विषयक क्रिया-शीलता तथा स्वयं हमारे आत्म नियंत्रण या आत्मानुशासन द्वारा निरूपित होता है। और इस प्रकार निरूपित हो जाने पर भी चरित्र ऐसी कोई स्थिर और अपरिवर्तनशील मात्रा नहीं हो जाती कि जो किसी व्यक्ति के विकास को किसी युग पर एक बार दे दी जाया करती हो और जो उस युग के बाद से सतत बनी रहती हो। सैद्धान्तिक तथा स्वयं ही चरित्र व्यक्ति के जीवन भर लगातार बना ही करता है। और व्यक्तिगत गहरे साल्लुकात की वजह से भले ही आपको यह लगता हो कि जीवन के किसी विशेष अवसर के बाद 'चरित्र' में कोई गहरा परिवर्तन नहीं आ सकता तो भी यह विश्वास कभी भी 'नैतिक' निश्चय का रूप धारण नहीं कर सकता और वैयक्तिक ज्ञान-पहचान के बल पर ही उसका औचित्य माना जा सकता है अन्य किसी आधार पर नहीं।

(ब) अब दूसरी विवादोक्ति को लेते हैं। व्यावहारिक रूप से असम होंगे हुए भी, यदि आप सर्वज्ञ के ज्ञान के समान किसी व्यक्ति के चरित्र को जानते हो तो आप उसके जीवन के प्रत्येक कार्य को भी अवश्य जानते ही होंगे। क्योंकि उसका 'चरित्र' उन हितों और प्रयोजनों की, जिनकी अभिव्यक्ति उस व्यक्ति के बाह्य क्रिया-कलाप द्वारा होती है, व्यवस्था मात्र है। अतः उसे पूरी तरह जानने के माने होंगे उन्हें भी पूरी तरह जानना। किन्तु जिस बात को निश्चयवादी नियतवादी हमेशा आँख ओझल कर जाता है वह यह है कि आपको किसी व्यक्ति के 'चरित्र' का ज्ञान समस्त तब तक नहीं हो सकता जब तक आप पहले ही से उसके सारे जीवन से परिचित न हों। इस लिए चरित्र पहले ही अभाऊ तौर पर दिए गए ऐसे दत्त के रूप में आपको ज्ञात नहीं हो सकता जिसके द्वारा आप गणितीय परिशुद्धतापूर्वक, विचाराधीन व्यक्ति के तब तक अज्ञात भावी कार्यों की गणना कर सकें क्योंकि जैसा हम पहले देख चुके हैं, 'चरित्र' वस्तुतः वहाँ ऐसे दत्त तथ्य के रूप में मौजूद नहीं होता जो आपको उसके निम्नांता कार्यों से पहले प्राप्त हुआ हो। अपने श्रेष्ठतम रूप में आपके दत्त, बहुसंख्यक 'वृत्त-वृत्तियों' या प्रवृत्तियों से अधिक और कुछ नहीं हो सकते और ऐसे दत्तों के आधार पर

किया गया पूर्वकथन कभी अचूक इसलिए नहीं हो सकता क्योंकि पहले तो चित्त-वृत्तियाँ या प्रवृत्तियाँ ही स्वयं वास्तविक स्थिर आदतों के रूप में सदा विकसित नहीं होती और दूसरे यह कि 'प्रवृत्तियाँ' सुपुप्त बनी रह सकती हैं और बहुधा सुषुप्त रहती ही हैं और इस रूप में वे अपूर्ण रहती हैं तथा ऐसी परिस्थिति जब तक न खड़ी हो जो उन्हें जगा देने के उपयुक्त हों वे सुपुप्त प्रवृत्तियाँ ध्यान में आने से चूक भी जाती हैं। अतः यदि यह सच भी हो कि किसी आदमी की प्रवृत्तियों के प्रारम्भिक या भौलिक जखीरे या सग्रह के पूर्ण ज्ञान द्वारा आप उसके चरित्र का अन्दाज शुरू से लगा सकते हैं, तो भी इस बात का निश्चित होना कि उसकी 'प्रवृत्तियों' के बारे में आपका ज्ञान पूर्ण था—असम्भव होगा।

अतः यदि 'मानव-स्वभाव विषयक विज्ञान' के वास्तविक अर्थ मानव-व्यवहार का उसके मूल तत्वों से पूर्णतः परिगणन कर सकना होता हो तो हमें यह मानना पड़ेगा कि ऐसा विज्ञान न तो अभी तक कोई है और न हो ही सकता है। किन्तु तथ्यरूपतः जब हम कहते हैं कि 'मानव-प्रकृति विज्ञान' अथवा 'मानव-स्वभाव विज्ञान' सम्भव है या नहीं अथवा कि वह पहले से आशिक रूप में विद्यमान है, तब उसका मतलब कुछ और ही होता है। तब हमारा मतलब या तो ऐसे वैयक्तिक मनोविज्ञान से होता है या सामाजिक मनोविज्ञान से जो साध्यवादी प्रक्रिया के सामान्य स्वरूप का अनुनिर्देशन करानेवाला अमूर्त प्रतीकवाद है, अथवा इतिहास से जो घटना के बाद मानवीय क्रिया के सगत प्रयोजन के निग्रह करता है अथवा नीतिशास्त्र और राजनीति से जो अर्हता के आदर्श मापदण्ड द्वारा उपर्युक्त प्रयोजन की प्रशंसा करते हैं। इन उपर्युक्त विज्ञानों में से किसी ने भी कभी, सामान्य नियमों की सहायता से मानव जीवन की गणना, घटित होने से पहले नहीं की। भविष्य विषयक जो पूर्वोक्तियाँ हम बौद्धिक विश्वासपूर्वक किया करते हैं वे जिस किसी भी कीमत की क्यो न हों, स्पष्टतया हमारे अपने अथवा दूसरों के ठोस अनुभव पर ही आधारित हुआ करती हैं न कि मानव मन की काल्पनिक यात्रिकी के नियमों पर।

८—अनिश्चयवाद —अनिश्चयवादी विरोधाभासों का विवेचन हम संक्षेप में ही करेंगे। ऐसा करना इसलिए भी अधिक सम्भव है चूँकि अनिश्चयवाद, यद्यपि लोकप्रिय सुचीलीकरण के कार्य में अधिक तथा प्रचलित होने पर भी, आजतक अपने प्रतिद्वन्द्वी सिद्धान्त जैसी, वैज्ञानिक अनुसंधानकर्त्ताओं के मान्य अभिमत जैसी स्थिति प्राप्त नहीं कर सका। अनिश्चयवादी की स्थिति का सार, आत्मनिर्धारण सिद्धान्त द्वारा तथा अवबोधिक विपर्यास रूप में, निश्चयवादियों के इस सिद्धान्त द्वारा समान रूप से दृढीकृत नियम के निषेध में निहित है, कि व्यवहार चरित्र की परिस्थितियों पर हुई प्रतिक्रिया का परिणाम है। यह देखते हुए कि यदि, समग्र मानवीय क्रिया-

कलाप का यान्त्रिकतया पूर्व निर्धारण उसके पूर्ववर्तियों द्वारा ही होता है। और इसीलिए सिद्धान्त रूप से उसे उसके तत्वों या कारकों से नियमित किया जा सकता है। सच्ची नैतिक स्वतन्त्रता की कोई मभावना ही नहीं रहती और यह न देखते हुए कि सच्ची नैतिक स्वतन्त्रता का सार, प्राक्क निर्धारण के विरुद्ध साव्यपरक होता है, अनिश्चयवादी अपने आपको इस दृढ़ कथन के लिए वाध्य पाता है कि अन्ततोगत्वा मानवीय क्रिया-कलाप मानवीय चरित्र द्वारा भी नहीं निर्धारित होता। मानवीय स्वभाव में 'अवधानता का स्वतन्त्र सकृप' ऐसा निहित होता है कि जिसके कारण किसी मनुष्य के कार्य-कलाप, कम से कम वे तो अवश्य ही जिनके विषय में वह नैतिक रूप से 'उत्तरदायी' हो इस मान में कि वह उनके चरित्र पर निर्भर नहीं होता स्वतन्त्र होता है।

इस अभिमतानुसार स्वतन्त्रता, दोनों विकल्पों पर ध्यान दिए बिना ही उनमें से किसी एक को अपना लेने की सामर्थ्य निहित होती है। जब तक उनमें से एक विकल्प आपके लिए निषिद्ध रहता है। (चाहे वह आपके अपने चरित्र के कारण हो या बाह्य परिस्थितियों के कारण, अनिश्चयवादी के लिए दोनों ही बराबर हैं) तब तक आप स्वतन्त्र नहीं हैं आप नैतिकता प्रिय तथा उत्तरदायी जीव की तरह काम कर रहे होते हैं। आप अपने प्रयोजन अथवा उद्देश्य के अनुसरणार्थ तब ही स्वतन्त्र रूप से काम कर रहे होते हैं जब आप उससे एकदम विपरीत उद्देश्य का भी बराबरी से अनुसरण कर सकते हैं। इस सामान्य विवादोक्ति के कि पूर्ववर्तियों द्वारा निर्धारण नैतिक उत्तरदायित्व से भेग नहीं खाता, अतिरिक्त जिन अन्य विवादोक्तियों द्वारा इस सिद्धान्त की पुष्टि की जाती है वे मुख्यतः अव्यवहत भावना पर निर्भर होती हैं। अतः हमसे कहा जाता है कि (१) जब हम अपने चुनाव के आधार पर काम करते हैं न कि किसी बाध्यता के वश होकर तब हममें यह तात्कालिक भावना जाग्रत रहती है कि अगर हम चाहें तो इससे उल्टा काम भी इसी स्वच्छन्दतापूर्वक कर सकते हैं और (२) यह कि यह एक प्रत्यक्ष अनुभव की बात है कि प्रलोभन का प्रतिरोध करते समय हम अधिकतर-प्रतिरोध पथ के अनुसार ही काम कर सकते हैं नहीं किया भी करते हैं और यह कि इसीलिए सत्त्व का निर्धारण 'प्रेरको' पर निर्भर नहीं होता।

तथाकथित तथ्यों की ताथ्यिकता का विशद विवेचन, निश्चय ही मनोविज्ञान की वस्तु है और उस विवाद में मैं यहाँ नहीं फँसना चाहता। लेकिन यह साफ हो जाना चाहिए कि अगर हम मान भी ले कि तथ्य ठीक वैसे ही होते हैं जैसा कि अनिश्चयवादी उन्हें बताता है तो भी जिन निष्कर्षों को वह उन तथ्यों पर आधारित करता है, वे उचित नहीं ठहरते, इस तरह पर (१) नि सन्देह यह सही है कि किसी कार्यक्रम का निश्चय कते समय प्रायः मुझे पता होता है कि अगर मैं चाहूँ तो दूसरे तरीके पर भी काम कर सकता हूँ। लेकिन इस शक्तिया जुमले की—इन प्रतिबन्धात्मक पद-विन्यास की, वर्तमानता ही

साध्यपरक निश्चयन और एकान्त अनिश्चयन के भेद की जननी है। उदाहरण के लिए इस बात का पता होना कि मैं जीवन भर के अभ्यासों अथवा आदतों का उल्लंघन कर सकता हूँ, जिन अपराधों से मैं घृणा करता हूँ वे ही अपराध मैं कर सकता हूँ और जिन उद्देश्यों या प्रयोजनों का मैं अधिकतम भक्त हूँ उनकी तरफ आँख उठाकर देखना तक छोड़ सकता हूँ, अनुभूतिगत यथार्थ तथ्य नहीं है। मैं यह सब कुछ कर सकता हूँ 'अगर मैं चाहूँ तब', लेकिन ऐसा चाहने से पहले मुझे एक भिन्न व्यक्ति बनना होगा। जब तक मैं वही आदमी रहता हूँ जो मैं हूँ तब तक यह मान लेना कि मैं उन उद्देश्यों को जिनसे मेरे व्यक्तित्व का निर्माण हुआ है अथवा तद्विपरीत उद्देश्यों को अनवधानतापूर्वक अभिव्यक्त कर सकता हूँ, एक स्पष्ट अनर्गलता है।

(२) प्रलोभनों के सकल प्रतिरोध पर आधारित वादोक्ति भी इसी तरह का विरोधाभास है। हम पहले ही देख चुके हैं कि निश्चयवाद का वह पूर्वग्रहण जिसके विरुद्ध उक्त वादोक्ति पेश की जाती है अर्थात् व्यवहार का यात्रियकतया निर्धारण 'प्रेरकों' की अतर्हित शक्ति द्वारा होता है, स्वयं ही अर्थहीन है। 'प्रेरक' अगर वे कुछ चीजें हैं भी तो, उन हितों का ही दूसरा नाम है, जिनसे मिलकर हमारा 'चरित्र' बनता है। न कि वे प्रभाव जो उन चरित्र को प्रभावित करें, इसलिए उनकी आपेक्षिक अथवा मरुद्ध 'शक्ति' चरित्र के अतिरिक्त अन्य कोई वस्तु नहीं होती अपितु स्वयं व्यष्टि चरित्र की संरचना की ही एक नयी अभिव्यक्ति है। किन्तु अनिश्चयवाद की विपरीत वादोक्ति भी समान रूप से अर्थहीन ठहरती है। प्रलोभन पर विजय पाने का 'अधिकतम प्रतिरोध का मार्ग' बनना ठीक उसी तरह की यात्रिक सद्गता का उपयोग करना है जिसका प्रयोग निश्चयवादी 'प्रेरक' की पूर्ववर्तिनी 'शक्ति' की बात करते समय किया करता है। वस्तुतः अनिश्चयवादी को वादोक्ति की केवल दो ही व्याख्याएँ संभव हो सकती हैं और उनमें से कोई भी उसके निष्कर्ष की पुष्टि नहीं करती। जिस 'प्रतिरोध' के वह बात करता है उसे कार्य करने की प्रेरण का प्रतिरोध कर सकने में प्राप्त वास्तविक सफलता के मापदण्ड से मापना चाहिए और उस हालत में यह बात ही कि हम प्रलोभन के वश में नहीं आते, ग्राहिर करती है कि हमारे लिए प्रलोभन के वश में हो जाना ही 'अधिकतम प्रतिरोध का मार्ग' होता, अथवा 'प्रतिरोध का माप' उस सीमा के आवार पर होना चाहिए जिस सीमा तक कि परित्यक्त विकल्प, परित्याग के पश्चात् भी एक मानसिक तथ्य के रूप में लगातार वर्तमान रहता है। उस हालत में उस तथाकथित अनुभूति का मतलब इतना ही होता है कि अपने प्रशिक्षण अथवा हार्दिक विश्वास के वश ऐसे सुझावों पर मनस्तत्वीय नयनों के रूप में जो इतने शक्तिशाली होते हैं कि हमारे अस्वीकरण के बाद भी हमारे मन पर छाए रहते हैं, अमल करने से इनकार कर सकते हैं और कभी कभी वस्तुतः कर भी देते हैं। और मनोरंजक तथा सुझावपूर्ण होने पर भी यह ऐसा कोई

विशेष कारण नहीं कि जिसके आवार पर हमारे व्यवहार के साध्यपरक निर्धारण की बात का निषेध होता हो।

अनिश्चयवाद के विरुद्ध तत्त्वमीमांसा का वास्तविक आक्षेप यह नहीं है कि वह एक अप्रमाण्य तथा अनावश्यक प्राकल्पना है बल्कि यह कि उसमें मानवीय क्रिया-कलापों के बीच तर्कमगत सम्बन्धों के अस्तित्व का निषेध शामिल है। अपनी इस घोषणा द्वारा कि चरित्र व्यवहार का निर्धारण द्वारा नहीं करता वह आभासत यह कहना चाहता है कि काकतालीयता ही अन्तिमस्थितया निर्णय करती प्रतीत होती है किसी विशिष्ट मामले में हम किस तरह से व्यवहार करेंगे। और काकतालीयता, यौक्तिक अथवा तर्क-सगत सम्बन्धों के अभाव का ही दूसरा नाम है। उदाहरणतः यह बात विविध अनुभव-धारित विज्ञानों में किए जाने वाले काकतालीयता के उपयोग पर बहुत कुछ निर्भर होती है। अतः जब मैं कहता हूँ कि यह संयोग की बात है कि मैं ताशों की गड्डी में से कौन सा पत्ता खींचूंगा तो मेरा मतलब होता है कि परिणाम अज्ञात उन परिस्थितियों पर निर्भर है जिन्हें मैं नहीं जानता और इसी लिए जिन्हें मैं किसी एक या दूसरे परिणाम के पक्ष में निर्णय करने का साधन नहीं बना सकता। मेरा मतलब निःसन्देह यह नहीं होता कि परिणाम सगत ही नहीं अथवा यह कि यदि परिस्थितियों का पर्याप्त ज्ञान मुझे होता तो उसकी पूर्वगणना संभव नहीं हो सकती थी पर मेरा मतलब इतना ही है कि विशेषतः मुझे ही इतना पर्याप्त ज्ञान नहीं है। अतः मौजूदा हालात में परिस्थितियों का यथार्थ ज्ञान न होने के सापेक्ष अबों में संयोग का स्वीकरण सकल विचारणा के मूलभूत इस स्वयं सिद्ध नियम के विरुद्ध नहीं बैठता कि सकल अस्तित्व एक यौक्तिक इकाई है या किसी तरह की योजना। वस्तुतः चूँकि हम कभी भी किसी चीज की परिस्थितियों की समग्रता नहीं जान सकते इसलिए यह कहना सही होगा कि इस सापेक्ष भावानुसार तभी विशिष्ट तात्थ्यकताओं में काकतालीयता का कुछ न कुछ अज्ञात अवश्य होता है।

किन्तु अनिर्धारित स्वतन्त्र सकल्प का सिद्धान्त जिस प्रकार के निरपेक्ष संयोग का पृच्छोपपण करता है उसका मतलब होगा इस प्रकार के सकल्प से उत्पन्न बताए जाने वाले तथ्यों के जैसे तैसे यौक्तिक सम्बन्ध का अभाव मात्र। इसीलिए तो अनिश्चयवादी अभिमत भी हमें अन्त में ठीक निश्चयवाद की सी तत्त्वमीमांसीय अनिर्णयता तक पहुँचा देता है। जिस प्रकार के युक्ति मुक्त सम्बन्ध को पूर्वकल्पना तब की जाती है जब हम किसी कर्ता की उसके व्यवहार के लिए प्रशंसा या निन्दा करते हैं, उस तरह के सम्बन्ध को जो साध्यवादी निर्धारण का ही पर्याय है, न देख पाने के कारण दोनों ही उपर्युक्त अभिमत (निश्चयवादी तथा अनिश्चयवादी) अन्त में मानवीय क्रियाओं के अन्त सम्बन्ध अथवा मिथ सम्बन्ध से इनकार करने लगते हैं। उनमें से एक अभिमत उसकी जगह निष्प्रयोजन यान्त्रिकीय 'आवश्यकता' की कपोल कल्पना को ला बिठाता

है। और दूसरा 'अन्वी काकतालीयता' जैसी उनी तरह की कपोल कल्पना को। और ये दोनों ही कपोल कल्पनाएँ विभिन्न नामों से पुकारी जानेवाली एक ही वस्तु हैं। क्योंकि निश्चित सूचना का जो भी थोड़ा सा अग्र या तो इस दृढकथन से प्राप्त किया जा सकता है, कि मानवीय व्यवहार यान्त्रिकरूपेण निर्धारित होता है अथवा इस कथन से कि यह व्यवहार संयोगजन्य होता है, वह यह निष्कर्ष मात्र है कि इन दोनों ही मामलों में वह अशस्यगत उद्देश्य को व्यक्त नहीं करता।

९—इस प्रकार स्पष्ट है कि अनिश्चयवाद ठीक अपने प्रतिपक्षी की तरह ही नैतिक दायित्व का कोई सैद्धान्तिक आधार नहीं बता पाता। सही है कि मैं उन कार्यों के लिए जो पूर्ववर्तियों की यान्त्रिक व्यवस्था के परिणाम हों, जिम्मेदार या उत्तरदायी नहीं ठहराया जा सकता क्योंकि यह कार्य मेरे स्वात्मीय प्रयोजनों से उत्पन्न नहीं होते इसलिए किन्हीं भी सही मानों में मेरे कार्य नहीं होते। किन्तु यही बात बराबर से अनिवारित स्वतन्त्र सकल्प के परिणामों के बारे में सही उत्तरेगी। यतः उन परिणामों का अस्तित्व मेरे प्रयोजन या उद्देश्य पर आधारित नहीं होता इसलिए किसी भी सही मानों में वे परिणाम मेरी क्रियाएँ नहीं होती और उनके अज्ञात स्रोत को 'स्वतन्त्र संकल्प' सजा देना उपर्युक्त निष्कर्ष को दूर करने की जगह छद्मवेश में प्रस्तुत कर देना मात्र है। उन्हीं कार्यों का सम्बन्ध मेरा कहकर मेरे साथ जोड़ा जा सकता है जो चरित्र से उत्पन्न हो तथा मेरे वैयक्तिक हितों को व्यक्त करते हों और उन्हीं को मेरी स्वात्म-निंदा में नैतिक अनुमोदन का आधार बनाया जा सकता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि अपने अपने मार्गों के विच्छेद-विन्दु में अन्तर्हित उभय-सामान्य गलती के कारण ही निश्चयवादी तथा अनिश्चयवादी दोनों बराबर से असंभव निष्कर्षों पर जा पहुँचते हैं। दोनों ही इस असत्य पूर्वग्रहण को लेकर चलते हैं कि किसी घटना का उसके पूर्ववर्तियों द्वारा कारणीय निर्धारण ही,—जिसे हमने अपनी पहले वाले खंडों में ऐसी अभिवारणा पाया था जो अन्तोगत्वा वास्तविकता या सत के अनुकूल नहीं होती, किन्तु उसी सीमा तक अनुज्ञाप्य होती है जहाँ तक वह हमें घटनाओं को उपर्युक्त प्रकार से निर्धारित समझते हुए उपयोगी परिणाम प्राप्त करने की सामर्थ्य प्रदान करती है—मूल अस्तित्व के लक्षण के रूप में, अन्तिमेत्यतया वास्तविक है। शुरू से ही इस प्रकार परिवर्तनशील ससार की अपनी वारणा से यथार्थ साध्यवादी निर्धारण का वहिष्कार कर देने के कारण ही दोनों ही सिद्धान्तवादी उन मनस्तवीय प्रक्रियाओं को जिनके साध्यवादी पदार्थ अपरिहार्य होते हैं, सही तौर पर समझ नहीं पाते।

उन सिद्धान्तों के अनुसार, जो निर्धारण को विगुह्यतया यान्त्रिक मानते हैं, वे कारक जो साष्टतया व्यवहार की निर्धारक परिस्थितियाँ या शर्तें हैं, अर्थात् चरित्र तथा कार्य की वैकल्पिक सभाव्यताएँ, अनिवार्य रूप से ही तद्जनित कार्य के कालीय पूर्ववर्तियों

माने जाने लगते हैं। और जहाँ एक बार चरित्र के बारे में यह धारणा बन जाती है कि वह एक ऐसी पहले से वर्तमान सामग्री है जिसे लेकर बाह्य 'प्रेरक' कार्य किया करते हैं, तो उसूलन अथवा सैद्धान्तिकता इसकी परवाह नहीं की जाती कि 'चरित्र' और 'प्रेरक' को ही आप ऐसे पूर्ण पूर्ववर्ती मानते हैं या नहीं कि जिनके द्वारा कार्य का निवारण होता हो या आप एक तीसरा पूर्ववर्ती को भी अव्याख्येय स्वच्छन्द स्वतन्त्र सकल्प के रूप में उनके साथ जोड़ देते हैं। दोनों ही मामलों में, जब क्रिया रूप में अपने को व्यक्त करनेवाले 'चरित्र' को तथा उसी के नामावासी 'प्रेरक' को परिस्थितियों के सदर्भ से विशेषित करके विचारणार्थ, झूठे तरीके पर एक दूसरे से पृथक् कर दिया गया और फिर उन्हें, उनके ही अभिव्यक्त करनेवाले कार्य के कालीय पूर्ववर्तियों के रूप में कल्पित कर लिया गया तब नैतिक दायित्व द्वारा वस्तुतः अभिप्रेत स्वातन्त्र्य के सच्चे अनुदर्शन अथवा प्रतिनिधित्व की सारी सम्भावना ही त्याग दी गयी। स्वातन्त्र्य-समस्या मूलक हमारी अपनी विचारणा में हम भी इस भूलभुलैया के दोनों पक्षों से इसलिए बच सके थे क्योंकि हमने पहले से ही मान लिया था कि यान्त्रिक निर्धारण के पदार्थ वस्तुतः व्यक्त नहीं करते बल्कि वे ऐसे प्रतिबन्ध हैं जो तथ्यों पर इस प्रकार के विशिष्ट प्रयोजनों के लिए जो मानव व्यवहार की नीतिशास्त्रीय तथा ऐतिहासिक धारा के साथ जरा भी नहीं मिलते-जुलते, कृत्रिम रूप से लाद दिए गए हैं और इसीलिए अपने उचित क्षेत्र के बाहर उनका उपयोग जब किया है तब वे अप्रासंगिक और भ्रामक बन जाते हैं।

अधिक अनुशीलनार्थ देखिए — एच० वर्गसन लिखित *SUR Les données immédiates de la Conscience*; एफ० एच० ब्रैंडले कृत 'एथिकल स्टडीज निबन्ध १, डब्ल्यू आर० बी० गिब्सन कृत 'दि प्रॉब्लेम्स ऑफ फ्रीडम' (पर्नल आइडियलिज्म नामक खण्ड में), टी० एच० ग्रीन लिखित 'प्रोलेगोमिना टु एथिक्स', बुक १, अध्याय ३, बुक २, अध्याय १; डब्ल्यू० जेम्स कृत 'प्रिंसिपल्स ऑफ सायकोलॉजी', वाल्यूम २, अध्याय २६, 'विल टु विलोव्' (दि डालेम्मा आफ् डिटर्मिनिज्म), जे० लॉक कृत 'ऐसे कसनिंग ह्यूमन अडरस्टैंडिंग', बुक २, अध्याय २१ (ऑन पावर), जे० मार्टिनो लिखित 'टाइप्स ऑफ एथिकल थियरी', वाल्यूम २, बुक १, अध्याय १, जे० एस० मिल की 'लॉजिक', बुक ६, अध्याय २ एफएफ, जे० रॉयस कृत, 'दि वर्ल्ड एण्ड दि इण्डिविजुअल', सेकेड सीरीज, लेक्चर ८, एच० सिजविक लिखित, 'मैथड्स ऑफ एथिकल', बुक १, अध्याय ५, 'लेक्चर्स ऑन दि एथिक्स ऑफ ग्रीन', आदि पृष्ठ १५-२९।

अध्याय ५

नीतिशास्त्र तथा धर्म की कुछ विवक्षाएँ

१—यदि सत् या वास्तविकता कोई एकरूप तत्र हो तो उसमें हमारे नैतिक, धार्मिक तथा सौन्दर्यानुबोधीय हितों की परितुष्टि की कोई व्यवस्था अवश्य होनी चाहिए।
 २—किन्तु हम यह पहले ही से नहीं मान ले सकते कि नीतिशास्त्रीय तथा धार्मिक अभिव्यक्तियाँ आवश्यक रूप से उन्हीं रूपों में सही हुआ करती हैं जिन रूपों में कि हमारे व्यावहारिक हित उन्हें ढाल देते हैं। ३—इस प्रकार, जहाँ नैतिकता का अस्तित्व ही तब तक असंभव होगा जब तक कि सद्गुण और सौख्य का सामंजस्य समग्रतः नहीं होता, और जब तक कि सामाजिक उन्नति एक यथार्थ तथ्य नहीं बनती तब तक 'पूर्ण सद्गुण', 'पूर्ण सौख्य', 'अनन्त प्रगति' तर्कानुसार आत्म-व्याघातिनी धारणाएँ ही बनी रहेंगी।
 ४—लेकिन इससे हमारे नैतिक आदर्शों की व्यावहारिक उपयोगिता मन्द नहीं होती।
 ५—धर्म के रूप में हम ऐसे पूर्ण आदर्शों की कल्पना करते हैं जो वैयक्तिक रूप में पहले ही से मौजूद रहता है। इसी लिए तो इस कालीन व्यवस्था का कोई भाग भी अन्ततोगत्वा धार्मिक श्रद्धा का उपर्युक्त अथवा पर्याप्त लक्ष्य नहीं बन सकता। ६—इसी से अनिष्ट की समस्या पैदा होती है। 'परमेश्वर' निरपेक्षान्तर्गत सान्त जीव नहीं हो सकता क्योंकि यदि ऐसा होता तो ईश्वर के स्वरूप के अज्ञ रूप में अनिष्ट तथा अपूर्णता भी अवश्य होनी चाहिए और इस प्रकार ईश्वर पूर्वतः वर्तमान आदर्शों की सिद्धि नहीं है। ७—यह कठिनाई तब दूर हो जाती है जब हम 'ईश्वर' और 'निरपेक्ष' का एकीकरण इसलिए कर देते हैं क्योंकि निरपेक्ष में अनिष्ट केवल एक एन्द्रजालिक आभास मात्र रूप देखा जा सकता है। किन्तु यह सही हो सकता है कि धार्मिक भावना को व्यावहारिकतया सक्षम बनाने के लिए उसके काल्पनिक लक्ष्य को अन्ततोगत्वा मानवपरक रूप देना आवश्यक हो उठे जो एक गलत बात होगी। ८—अनन्त निरपेक्ष के भीतर सान्त दैवी व्यक्तित्वों की वर्तमानता की न तो दृढतापूर्वक पुष्टि ही की जा सकती है न सामान्य तत्त्वमीमानीय आधार पर उससे इनकार ही किया जा सकता है। ९—ईश्वरास्तित्व के प्रमाण, जीव विकास विज्ञानात्मक तथा ब्रह्माण्ड विज्ञानात्मक प्रमाणों के नियम का ह्युम और काण्ट की आलोचनाओं से वचाव केवल तभी किया जा सकता है जब हम ईश्वर और निरपेक्ष का एकीकरण कर दें। 'धर्म' भौतिकीय प्रमाण' केवल सान्त अतिमानवीय बुद्धियों की वास्तविकता मात्र की ही स्थापना कर सकता है और उसकी शक्ति

साक्ष्य भी अनुभूतिपरक विचारणा पर ही सहीतौर पर निर्भर है।

१—क्यों कभी तत्त्वमीमांसक अनुभूति को ऐसा समझने के लिए उतावला-सा लगता है कि मानो बौद्धिक हितों द्वारा बनी है और उनके प्रदानों से काम लेने में हमारा एक मात्र कर्तव्य उन प्रदानों द्वारा एक ऐसे ज्ञान-सन्ध की रचना कर देना है जो सगत विचारणा विषयक हमारी आवश्यकता को पूरा कर दें। नि सन्देह यह एक, एकपक्षीय तथा स्वयं तत्त्वमीमाणीय स्थिति बिन्दु के अनुसार, हमारी अनुभूतियों के जगत् के प्रति बुद्धियों के रूप में हमारी अभिवृत्ति के स्वरूप की अपूर्ण अभिव्यक्ति है। आभासत असम्बद्ध अनुभूति-भागों में व्यवस्था और एकरूपता लाने के हमारे बुद्धिबोधीय समानहितों के उपलब्ध रूपों का प्रतिदर्शन हमारे नैतिक, धार्मिक और सौन्दर्यपरक ही नहीं अपितु हमारे तार्किक आदर्शों द्वारा हुआ करता है। अतः तत्त्वमीमासीय नियमों का, वह चाहे कितना भी प्रारम्भिक क्यों न हो, का अध्ययन तब तक पूरा नहीं होता जब तक कि उसके अन्तर्गत उस अस्तित्व सन् अथवा वास्तविकता विषयक व्यवस्था की संरचना पर जिसके अंश हम और हमारे विविध प्रकार के 'हित' हैं, पड़नेवाले प्रकाश पर विचार न कर लिया जाय। यदि समस्त अस्तित्व को एकरूप इकाई मानना प्रत्येक गम्भीर दर्शन शास्त्र का मौलिक नियम हो तब यदि हम यह पता लगा सकें कि इस दुनिया से कला, नैतिकता और धर्म द्वारा किए जाने वाले तत्कार्यों के आवश्यक और स्थायी लक्षण कौन से हैं, तो हम आश्चर्य नहीं करेंगे कि ये तत्कार्य किसी तरह पूरे हो सकें और वस्तु योजना में उन्हें उनका उचित स्थान हिस्सा दिया गया।

यद्यपि ऐसी दुनिया जो जीवन से हमारी नैतिक, धार्मिक तथा सौन्दर्यानुभूति-परक मांगों का केवल नकारात्मक उत्तर देकर ही उन्हें टाल देना चाहती है, अनिवार्यतः हिंस और असमाधेय उत्क्रम के पहलुओं से भरी होगी और इसीलिए सही प्रकार की दुनिया न होगी और वह एक व्यवस्थित इकाई तो किसी तरह भी न होगी। आगे चलकर मैं इस द्विधा प्रश्न पर विचार करना चाहता हूँ कि धर्म और नैतिकता की इस विश्व से की जाने वाली 'अलघुकरणीय न्यूनतम' मांग क्या है और हमारे पूर्वगत अध्यायों में समर्पित और आरक्षित अस्तित्व विषयक वारणा कहाँ तक उनकी पूर्ति करती है। हमारे सौन्दर्यानुभूतिपरक आदर्शों तथा उनकी तत्त्वमीमासीय सार्थकता पर मैं इसलिये विचार नहीं करना चाहता चूँकि सामान्य मानव जाति के लिए व्यावहारिक दृष्टि से वह कम महत्व की है और चूँकि कम से कम मेरी राय में इस प्रश्न पर सन्तोषजनक विचार करने के लिए सौन्दर्यभावना के मनोवैज्ञानिक विश्लेषण का विशिष्ट तथा ग्राह्य प्रशिक्षण आवश्यक है।

२—इस प्रकार विशेषीकृत विषय पर विचार करने के लिए पहले के निष्कर्षों के बारे में कुछ तो चेतावनीस्वरूप तथा कुछ सारकथन स्वरूप एक आध शब्द

प्रारम्भ में ही तत्त्वमीमासक पर, एक तत्त्वमीमासक के विशिष्ट स्वरूप में कारण आरोपित नैतिकता तथा धर्म विषयक व्यावहारिक आदर्शों के प्रति उसकी अभिवृत्ति के बारे में, कह देना आवश्यक होगा। इससे जाहिर होगा कि मैंने पिछले अनुच्छेद में नैतिक तथा धार्मिक अभिवारणीकरण के विषय में क्यों 'अलप्युकरणीय न्यूनतम' का जिक्र किया था। दार्शनिक विषयो के आवुनिक लेखकों में यह कहने की एक विशिष्ट प्रथा सी पड़ गयी है कि ऐसे प्रत्येक आदर्श का जिसे हम नैतिकता तथा धर्म के हेतु अत्यधिक मूल्यवान समझते हैं, तत्त्वमीमासीय दृष्टि से, सत अथवा वास्तविकता विषयक हमारी धारणा के हेतु स्वयं तर्कसंगत विचारणा के मौलिक सिद्धान्तों से किसी प्रकार भी कम मूल्यवान् नहीं है। हमारा दावा है कि तर्कसंगत विचारणा अन्ततोगत्वा अपने कर्म को उचित अथवा श्रेयस्परक आदर्श के अनुकूल बनाने के नैतिक प्रयत्न, सुन्दर वस्तु की सृजिका सौन्दर्यानुभूति, तथा नीति परायणता की ओर प्रवृत्त करानेवाली किसी वाहरी शक्ति के साथ धार्मिक सहकार आदि की हमारी अनेक स्वाभाविक वृत्तियों में से एक अन्यतम वृत्ति ही तो है। तब तत्त्वमीमासक क्यों ऐसा पूर्वानुमान कर बैठे कि नैतिकता और धर्म के 'व्यावहारिक हेतु' तथा कला के 'सृजनात्मक हेतु' की माँगों की अपेक्षा तर्कपरक वृद्धि की माँगों को पूरा करने के लिए यह विश्व कहीं अधिक विशिष्टत वाध्य है। क्या हमें यह न कहना होगा कि तर्कशास्त्री की यह माँग कि विश्व का बोधगम्य होना आवश्यक है, उसी श्रेणी की है जिस श्रेणी की कि नीतिशास्त्री की विश्व के नीति-परायण होने की तथा कलाकार की उसके सुन्दर होने की माँग और साथ ही क्या यह भी हमें न कहना होगा कि उपर्युक्त तीनों माँगें उन अभिवारणाओं से अधिक कुछ नहीं जिनका निर्माण, अन्तिमोपाय स्वरूप, हम केवल इसलिए किया करते हैं क्योंकि वह उसके निर्माण की गभीरतम भावना की पूर्ति करती है। वस्तुतः क्या हमें तर्कशास्त्र, नीतिशास्त्र तथा धर्म और कला के अनुयायियों से एक साथ ही यह न कहना होगा कि 'विश्व से की गयी आप सब लोगों की ही माँगें अन्तिमेत्यतया एक ही प्रकार की हैं, और उन माँगों के करने का आप सबको समान अधिकार भी है। और जब तक आप में से कोई भी अपनी अभिवारणा के रूप में ही प्रस्तुत करने से सन्तोष का अनुभव करता है और अपनी व्यक्तिगत जिम्मेवारी पर ऐसा करता है तब तक आप में से किसी को भी दूसरे की अभिवारणा की आलोचना करने अथवा उसका परित्याग करने का अधिकार नहीं है ?

यहाँ जिस अभिमत का इस प्रकार के सक्षिप्त कथन का प्रयत्न मैंने किया है उसे मैं आशिकत तत्त्वमीमासा से असंगत और आशिकत भ्रमपूर्ण मानता हूँ और जहाँ तक वह भ्रमपूर्ण है वहाँ तक इसी लिए उसे आरिष्टक भी मानता हूँ। 'अपनी जिम्मेवारी पर जैसा चाहे वैसा विश्वास करने लगे' जैसे दावे में निहित विचित्र मानसिक आरक्षण को

मैं यो ही टाल जाना चाहता हूँ। जैसाकि जार्ज इलियट ने 'एडम वीड' में कहा है कि सामाजिक व्यवस्था के सदस्यों के नाते हमारी स्थिति का यह एक मौलिक तथ्य है कि इस दुनियाँ में केवल कर्ता के अनन्य दायित्व पर ही कुछ नहीं होता। आपके विश्वास, जहाँ तक वे व्यक्त हो पाते हैं, आपके अन्य अवशिष्ट व्यवहार के समान ही अनिवार्य रूप से अन्यो के जीवन को तो प्रभावित करते ही हूँ वे आप के जीवन को भी प्रभावित करते हैं और इसी लिए उपर्युक्त झूठे तथा अरिष्टात्मक विश्वास के तनूकरणार्थ यह कहना निरर्थक ही है कि उस विश्वास का आवाहन हमने अपनी जिम्मेवारी पर किया था। कोई भी आदमी केवल अपने ही लिए नहीं जीता यह कथन जैसा सब के लिए सही है वैसे ही तत्त्वमीमासक के लिए भी सत्य है और इसीलिए तत्त्वमीमासक को दूसरो की अपेक्षा व्यावहारिक सत्य की उपेक्षा करने का कोई विशेष अधिकार नहीं है।

आइये अब एक और अधिक महत्व की बात की तरफ मुड़े। नि सन्देह यह सही है कि अस्तित्व के बारे में सगत रूप से विचार कर सकने के तरीके की हमारी बौद्धिक आवश्यकता की सन्तोपजनक पूर्ति कर सकना भी अनेक मानव हितो या लक्ष्यो में से केवल एक लक्ष्य या हित है। अतः हम आसानी से मान सकते हैं कि तर्कशास्त्र के समान ही नैतिकता, धर्म और कला को भी अपने अस्तित्व का अधिकार है। इसके अतिरिक्त यह प्रश्न कि क्या उपर्युक्त चारों में से किसी भी एक को दूसरो की अपेक्षा अपना अस्तित्व बनाए रहने का श्रेष्ठतर अधिकार है, वस्तुतः अर्थहीन प्रतीत होता है। यह सवाल करना बिल्कुल बेमाने है कि क्या किसी उपलक्षणात्मक और आवश्यक मानवीय आकाक्षा को अन्य आकाक्षाओं की अपेक्षा मान्यता प्राप्त करने और पूर्ण होने का श्रेष्ठतर अधिकार है या नहीं। लेकिन इससे यह निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता कि 'सभी लक्ष्यो अथवा प्रयोजनो' के हेतु हमारे अपसारी हित और अभिवृत्तियाँ समानाहं ही होती हैं और इसीलिए उनका उपयोग बंध रूप से पारस्परिक आलोचना के आधार रूप में नहीं किया जा सकता। विशेषतः यह निष्कर्ष भी नहीं निकाला जा सकता कि चूँकि तर्कशास्त्र और नैतिकता दोनों को ही अस्तित्व का समान अधिकार है इसलिए तर्कशास्त्रीय नियमों तथा नीतिशास्त्रीय अभिधारणाओं में भी सत्य का अंश समान मात्रा में अवश्य होना चाहिए। सब कुछ होते हुए भी अकेला सत्य ही शायद मानव जीवन की एकमात्र आवश्यकता नहीं है और यह भी स्वयं प्रत्यक्ष नहीं है कि सत्य ही नैतिकता तथा धर्म का श्रेष्ठतम हित है।

पर ऊपर से देखने से नि सन्देह बात ऐसी नहीं मालूम देती। प्रत्यक्षतः ऐसा लगता है कि मानो तर्कशास्त्री का सत्यविषयक आदर्श तथा नीतिशास्त्री का श्रेयस् विषयक आदर्श परस्पर किसी अंश तक अपसारी हैं। क्योंकि यह किसी तरह से भी स्पष्ट नहीं है कि सत्य विचारणा का विस्तृततम सभाव्य विकिरण तथा नैतिक श्रेयस्

के उच्चतम मापदण्ड की सामान्य संप्राप्ति का सहगामी होना आवश्यक है। किसी समुदाय के नैतिक ध्येयस् के लिए यह भी उत्साहवर्क हो सकता है कि उसके अनेक सदस्य किन्हीं विशिष्ट विषयों के विषय में कुछ भी न सोचा करे और यदि सोचे भी तो गलन तरीके पर सोचा करे।^१ हम अपनी याद ताजी कर लेनी होगी कि ध्येयस् तथा सुन्दर विषयक हमारे आदर्शों की इसी प्रकार अपसारी अथवा एक दूसरे अपनाती प्रतीत होते हैं। यह किसी प्रकार भी स्वयं प्रत्यक्ष नहीं और जहाँ तक इतिहास हमें निर्णय करने की अनुज्ञा देता है सम्भवतः यह असत्य भी है कि उस समाज के जिसमें सौन्दर्य-बोध की भावना अत्यधिक विकसित होती है, ध्येयस् विषयक आदर्श भी उच्चतम हुआ करते हैं।

अब अगर सत्य और ध्येयस् अथवा शिव एकदम समान एक रूप न हो तो हम इस निष्कर्ष पर नहीं पहुँच सकते कि किसी धारणा का अन्तिमैतय सत्य व्यावहारिक ध्येयस् अथवा शिव के सर्ववर्नाथ उसकी नैतिक उपयोगिता का अनुपाती होता है। इसीलिए ऐसा तत्वमीमांसक जो अन्तिमैतय सत्य को ही अपनी अर्हता का मापदण्ड या आदर्श बना लेता है, तब अपने अधिकारों के अन्तर्गत ही प्रतीत होगा जब वह नैतिक उपयोगिता को किसी विश्वास या धारणा के पर्याप्त औचित्य का आधार मानने से ठीक उस नीति-शास्त्री की तरह ही इनकार कर दे, जो अर्हताविषयक अपने विशिष्ट मापदण्ड के स्थिति बिन्दु के अनुसार किसी जीवन की सौन्दर्य बोधात्मक एकरसता को सही तौर पर उसकी नैतिक प्रकृति का पर्याप्त साक्ष्य मानने से इनकार कर दे सकता है। जब तक

-
१. आइये दो मूर्त उदाहरण ले लें। हो सकता है—मैं नहीं कहता कि ऐसा होता ही है—कि नैतिक ध्येयस् के लिए यह उचित ही कि जनता ने यह सामान्य विश्वास पंदा हो जाय कि घटना क्रम के लम्बे आयाम में हमारी वैयक्तिक सुख-भावना हमारी सद् गुणमात्रा की अनुपातिनी बन जाय। किन्तु यह सिद्ध करने के कोई साधन नहीं कि यह धारणा सत्य है, और जैसाकि श्री ब्रंडले ने एकवार उपर्युक्त स्थल पर प्रोफेसर सिजविक के विरुद्ध युक्ति प्रस्तुत की थी कि—नैतिक आधार को लेकर किसी भी दार्शनिक को उपर्युक्त धारणा की सत्यता का दावा करने का अधिकार तब तक नहीं होता जब तक कि वह यह मानने के लिये तैयार नहीं होता कि सीख्य और अर्हता का ऐसा ठीक अनुपात बँठाकर कि वह ध्येयस् का सर्ववर्धन कर सके वह ध्येयस् का आधिक्य और अध्येयस् की न्यूनता उत्पन्न कर सकता है। साथ ही हममें से बहुतेरे सम्भवतः यह स्वीकार कर लेंगे कि जानबूझकर झूठ बोलने के विरोधी नैतिक नियम जैसे 'अन्य नैतिक नियमों' के अपवाद मौजूद हैं। लेकिन इस बात को कि हर आदमी को इसका पता होना चाहिए हम नैतिक ध्येयस् क सर्ववर्धक मानने के लिए बाध्य नहीं हैं।

आप यह नहीं सिद्ध कर देते कि सत्य, शिव (नैतिक श्रेयस्) और सुन्दर सब एक ही वस्तु है तब तक आप उन 'उन अभिवारणाओं' को, जिन्हें स्वीकार करने का अधिकार नीतिशास्त्र को उनकी व्यावहारिक उपयोगिता के कारण है न कि उनकी सत्यता के कारण यह कहकर कि वे अन्तिमतया सत्य नहीं हैं, आलोचना करने के और आवश्यक हो तो उन्हें दोषी ठहराने के अधिकार से किसी तत्वमीमासक को वंचित नहीं कर सकते।

और नि सन्देह स्वयं नीतिशास्त्र को भी यही छूट देनी होगी। मैं न केवल इतना स्वीकार ही करता हूँ अपितु आग्रहपूर्वक कहता हूँ कि नीतिशास्त्र को, अपने विशिष्ट स्थिति-बिन्दु के अनुसार, तत्वमीमासक के अभिमतों की आलोचना करने का पूरा अधिकार है। हो सकता है कि यह पूरी तरह से उचित हो कि कुछ 'सत्यो' का व्यावहारिक श्रेयस् के हितार्थ सामान्यतः अज्ञात बना रहना ही श्रेयस्कर हो और नीतिशास्त्री इस बात पर जोर देना न्याय्य समझे। लेकिन तत्वज्ञानी जब नैतिकता के प्रवर्तन और सर्वधन के लिए मूल्यवान होने के एकमात्र आधार पर ही किसी साध्य की सत्यता का दावा करने लगता है तब वह अर्हताविषयक उस कसौटी को छोड़ रहा होता है जिसका आदर करने को वह एक तत्वमीमासक की हँसियत से बाध्य है। यह बिल्कुल सही है कि तर्कशास्त्र ही वह एक मात्र खेल नहीं है जिसके खेलने में ही मनुष्य मात्र की रूचि हो और यह कि किसी और को तब तक यह खेल खेलने की जरूरत नहीं जब तक कि उसे वह खेल ज्यादा पसन्द न हो। लेकिन जब आप एक बार यह खेल खेलने बैठ जायें तो आपको उसे उसके अपने नियमों के अनुसार ही खेलना होगा न कि किसी दूसरे खेल के नियमों के अनुसार। अगर आप इस चेतावनी को ध्यान में नहीं रखते तो बहुत संभव है कि आप ऐसी चीज पदा करके रख दें जो न तो अच्छी तत्वमीमासा ही हो न पक्का नीतिशास्त्र। तत्वमीमासा के पास उस 'विश्वासाथ सत्कल्प' से सतर्क रहने का प्रत्येक कारण मौजूद है जिसका व्यावहारिक अर्थ असमालोचित दृढ़ कथन के भजे लूटने की वह खुली छूट जिसे 'फेडो' नामक अपने ग्रन्थ में सुकरात ने तर्क-शत्रुता के सही नाम से याद किया है तथा जिसे उसने जीवन विषयक भ्रान्तियों से व्यावहारिक छुटकारा पाने के निकृष्टतम तरीके का मनोवैज्ञानिक उद्गम स्थान भी बताया है,^१ ही हो सकता है।

१. मैंने यहाँ स्रोतों विषयक विवादोक्ति को इसके साथ इसलिए नहीं जोड़ा क्योंकि उसका जिक्र यहाँ असंगत प्रतीत हुआ यह कि सत्य विषयक हमारी बौद्धिक अभिरूचि, ऐतिहासिक रूप से 'उपयोगी' विषयक अभिरूचि का ही उत्पाद है तथा यह कि 'विज्ञान' कलाओं का अनुषंगी, यह दोनों ही बातें जैसाकि हम पहले ही देख चुके हैं वस्तुतः सही ही हैं लेकिन इससे यह नतीजा नहीं निकाला जा सकता कि सत्य जो बिकसित बुद्धि का एक आदर्श है वही वस्तु है जो 'उपयोगी' है तथा जिससे वह सत्य उत्पन्न हुआ है। हमने यांत्रिक अभिवारणा को अन्तिम

तब नतीजा यही निकलता है कि यदि ये विमर्श कि तत्वमीमांसकों की हैसियत से हमें ऐसा पूर्वानुमान कर लेने की छूट मिलना ही चाहिए कि विष्वविपक्ष्य ऐसी कोई भी धारणा सही होती है जो हमें व्यक्तिगत रूपसे उत्साहवर्धक और आकर्षक लगे अथवा जिसे हम सामान्यतः समस्त मानव जाति के नैतिक व्यवहार के लिए स्फूर्तिप्रद मानते हों। प्रायःवाप्त ज्ञान के आधार पर हम उस सुझाव का परित्याग नहीं कर सकते जो वह इस व्यावहारिक श्रेय के हेतु हमें देती है कि हम सब किसी सीमा तक और हममें से बहुतेरे बहुत अधिक सीमा तक 'प्रकाश और अन्धकार के मध्यवर्ती' घूमिल क्षेत्र के निवासी बने रहें, दूसरी ओर अनुभूति जगत् की नरचनात्मक युक्तिसंगत एकता की वर्तमानता से इस बात का मेल न बैठेगा कि सत्य विचारणा को जिस प्रकार के विश्व की परिकल्पना करना आवश्यक है तथा यदि हमारी नैतिक आकाक्षाओं की पूर्ति होना आवश्यक है तो जिस प्रकार का विश्व बनना चाहिए इन दोनों प्रकार के विश्वों तथा अनुभूतिजगत् के बीच एकरूपता का अन्तिम और एकान्त अभाव हो। जिस किसी प्रकार से तथा जहाँ कहीं भी यदि यह विश्व एक साध्यपरक एकत्व जरा सा भी है तो इन आकाक्षाओं के लिए गुंजाइश रखना तथा उसकी सरचना द्वारा उनकी पूर्ति होना आवश्यक है भले ही उनकी पूर्ति उस रूप में, जिसने कि हम अपनी सीमित अन्तर्दृष्टि के कारण चाहते हैं न हो सके तो भी हम चाहते हैं कि उनकी पूर्ति हो अवश्य भले ही फिर हम कभी भी यह न बता सकें कि वह पूर्ति किस रूप में होती है। यौक्तिक विश्व में जो बात एकदम अल्पनीय है वह यह है कि हमारी चिरसिनी आकाक्षाएँ कभी भी पूरी न हो सकें।

३—तब हमारे नैतिक जीवन को ही अपने अभाव से अयुक्त युक्त बना देने वाला ज्ञात सत्य और हमारी नैतिक अभिवारणा के बीच का वह 'अपरिहार्य न्यूनतम सागत्य' क्या है? समग्रतः, मेरी राय में हम यह कह सकते हैं कि नैतिकता की रक्षा केवल दो पूर्वानुमानों द्वारा ही हो सकती है — (१) यह कि यह विश्व मुह्यतः और समग्र-रूपेण इस प्रकार से व्यवस्थित किया गया है कि जीवन को पूर्णतर और वृद्धतर व्यष्टता या वैयक्तिकता के हेतु किया जाने वाला हमारा नैतिक प्रयत्न सफल होता रहे। और यह कि नैतिक जीवनयापन द्वारा हमारा वैयक्तिक चरित्र अधिक सगत हितवान् तथा पूर्णतर रूपेण एकीभूत हो जाता है, और (२) यह कि इस नद्वार रगमच से हमारे अपसरण के साथ ही हमारे उपर्युक्त प्रयत्नों द्वारा प्राप्त लाभ भी अपसृत नहीं होता बल्कि वह दायरूपेण हमारे उन उत्तरवर्तियों को मिल जाता है जो हमारे स्थान की

सत्य कहलाने के अधिकारों से इसलिए नहीं वंचित किया था चूँकि उसका उद्भव औद्योगिक विज्ञान से हुआ था अपितु इसलिए कि अन्तिम आत्म-संगति की कसौटी पर कसने पर वे अधिकार बुद्धि को सन्तोषप्रद प्रतीत नहीं हुए।

हमारी सामाजिक व्यवस्था में पूर्ति किया करते हैं। मोटे तौर पर कहे तो इसके माने यह है कि अगर नैतिकता एक इन्द्रजाल मात्र नहीं है तो नैतिक जीवन समग्रतः एक सुखी जीवन ही समझा जाना चाहिए और यह कि सामाजिक प्रगति नाम की कोई वस्तु इस दुनियाँ में मौजूद है। अब उपर्युक्त दोनों ही शर्तों की विश्व की संरचना द्वारा पूर्ति होना मानव जाति की अनुभूति से सिद्ध होता है। अस्तु और अफलातून, दोनों ही ने वास्तविक सामाजिक जीवन के विश्लेषण द्वारा ही न कि किन्हीं अनुभवातीत प्रकार की अभिधारणाओं की दुहाई देकर यह सिद्ध किया था कि श्रेयस्कर पुरुष अथवा भला आदमी आज की सामाजिक स्थिति में भी मुख्यतः सुखी आदमी को ही कहते हैं। और आधुनिक युग के विचारक को भी, अगर वह अपने को जरा भी आश्वस्त करना चाहता है तो इसी प्रकार के विश्लेषण द्वारा ही अपने को विश्वास दिलाना होगा कि मानवीय समाज प्रगतिशील है।

तब यहाँ तक तो, नैतिक जीवन की व्यावहारिक माँग में अन्तिमेत्य तत्त्वमीमासीय विचार पदों का कोई प्रश्न उलझा प्रतीत नहीं होता। किन्तु मामला तब दूसरा ही हो जायगा जब हम काष्ठ की तरह ही उस माँग को नीतिशास्त्र की यह आवश्यक माँग समझ बैठे कि दुनियाँ का निर्माण इस ढंग पर होना चाहिए कि अन्ततोगत्वा, तथा प्रत्येक व्यष्टिकर्ता के हेतु सुख का सही अनुपात सद्गुण के अनुसार नियत होना चाहिए। और यदि हम और आगे बढ़कर यह दावा करने लगे कि जब तक वस्तुस्थिति द्वारा यह पूर्ण नियत नहीं हो जाता कि प्रत्येक व्यक्ति अथवा व्यष्टि का अन्ततोगत्वा पूर्ण सद्गुणी और पूर्ण सुखी होना अनिवार्य है तब तक नैतिकता एक भ्रम मात्र ही रहेगी, तब तो मामला और भी बँढ़व हो जायगा। उपर्युक्त प्रकार के विचारों की रक्षार्थ हमें स्पष्टतः उन तत्त्वमीमासीय नियमों की शरण लेनी पड़ती है जिनका पूर्ण औचित्य, मानव समाज की अनुभव द्वारा ज्ञात रचना विषयक सूचनाओं से सिद्ध नहीं होता। इसी तरह इस माँग का कि स्वयं मानव समाज सब सीमाओं का अतिक्रमण करके उन्नतिशील बनता जाय औचित्य भी, हमारे समाज के अनुभव द्वारा ज्ञात संरचना विषयक ज्ञान तथा उसके अमानवीय पर्यावरण से सिद्ध नहीं होता। और यदि नीतिशास्त्र या तो वैयक्तिक सीख का सद्गुणता के साथ पूर्ण एकीकरण अभिधारित करना चाहता है अथवा समाज की अनन्त प्रगतिशीलता का अभिधारणीकरण करना चाहता है तो उसे स्पष्टतः बहुदूर-गामी तत्त्वमीमासीय सिद्धान्तों का भी अभिधारणीकरण करना होगा।

इसके अतिरिक्त यह भी खुलेआम स्वीकार करना होगा कि ये अभिधारणायें अपने वर्तमान रूप में, इस पुस्तक में प्रतिपादित और आरक्षित तत्त्वमीमासीय सिद्धान्त तन्त्र के अनुकूल नहीं हैं। क्योंकि नैतिक सद्गुण्य और नैतिक प्रगति दोनों ही परिमित वैयक्तिकता अथवा व्यष्टिता और उसके अस्तित्व के उपलक्ष्य प्रारूप, कालीय-प्रक्रिया

के साथ जुड़े रहते हैं। 'प्रगति' के विषय में यह बात स्पष्ट हो चुकी है, समग्र प्रगति का अर्थ होता है काल विषयक अग्रगमिता और अग्रगमिता भी दूरे की ओर से प्रारम्भ होकर अपेक्षतया अच्छे की ओर की होना जरूरी है। सद्गुण के साथ भी यही बात है। क्योंकि सद्गुणी होने का अर्थ ऐसे व्यक्तित्व का स्वामी होना मात्र नहीं जो एक साथ ही एकरस और अन्तर्वस्तुओं से भरपूर हो वल्कि उसका अर्थ है चित्तवृत्तियों और पर्यावरण की कच्ची सामग्री से अपने लिए उक्त प्रकार की वैयक्तिकता अथवा व्यष्टिता का स्वयं निर्माण करना। केवल पूर्णतर वैयक्तिकता की ओर अग्रसर होने में ही हमारा अभिकर्तृत्व निहित होना है और ठीक इसलिए कि हम परिमित हैं, निरपेक्षतया एकरस वैयक्तिकता की पूर्ण संप्राप्ति सदा हमारी पहुँच के बाहर होती है। अतः यद्यपि किन्तु परिमित व्यक्तियों की हँसियत से एकदम पूर्ण सद्गुण और परिणामतः एकदम पूर्ण सौख्य भी हमारी प्रकृति के अनुकूल नहीं होते। प्रत्येक परिमित व्यक्तित्व में अपूर्णता का कोई न कोई पहलू विद्यमान रहता ही है और इसी लिए उसमें खिन्नता का अंश भी रहता है यद्यपि पाप और खिन्नता को मिलनेवाले स्थान का संप्राप्त वैयक्तिकता की मात्रा के अनुपात से ही अधिकाधिक गौण होते चले जानेवाला होना उचित है और यह बात अनुभव द्वारा होती भी देखी गयी है। यही युक्ति किसी भी परिमित समाज के मामले पर भी बराबर से लागू हो सकती है।

ना ही यह कोई आधार विश्व सविधान को नैतिक रूप से अपर्याप्त और असन्तोष-कर मानने का है। पहले भी उद्धृत किए जा चुके श्री ब्रैडले की इस उक्ति के अनुसार कि इस आधार पर कि चूँकि विश्व सद्गुण के अनुपात से सौख्य का हिस्सा वाँट नहीं करता किसी को उसे नैतिक रूप से असन्तोषकर कहने का तब तक अधिकार नहीं है जब तक कि वह यह सिद्ध करने को तैयार न हो कि दोनों के आनुकूल्य या साद्गुण को यथार्थ बना देने से अधिक साद्गुण्य की उत्पत्ति हो सकेगी। और ऐसा सिद्ध कर सकना असम्भव है। इससे भी बड़ी अनर्गल बात होगी विश्व की इसलिये निन्दा करना क्योंकि न तो पूर्ण सद्गुणता ही न पूर्ण सुख प्राप्य है। यतः नैतिकता का स्वयं ही कोई अस्तित्व सान्त व्यष्टी की रचना के अतिरिक्त नहीं है और चूँकि इसीलिए अनर्गल हुए बिना नैतिक आधार पर, विश्व की निन्दना सान्त व्यष्टी को आत्मसात् किए रहने तथा इस प्रकार नैतिकता को वर्तमानता की सुविधा प्रदान किए रहने के लिए नहीं कर सकते।

४—क्या मामला तब और कुछ बन सकता था अगर हमारे पास ऐसे आधार होते जिनके बल पर हम कह सकते हैं कि वस्तुओं की प्रकृति ने मानव समाज की प्रगति की ज्ञातव्य तथा स्थिर सीमाएँ निर्धारित कर दी हैं? उदाहरण के लिए अगर हम जान सकते कि मानवता का भौतिक पर्यावरण इस प्रकार से बनाया गया है कि अन्तिमनित्यत्वेण

मानव जीवन का इस पृथ्वी से लुप्त हो जाना आवश्यक है ? मैं जानता हूँ कि ऐसा ज्ञान होने से भी मामले में कोई अन्तर नहीं आता । निःसंदेह अगर यह विश्वास आमतौर पर सब लोगों को हो जाय कि सब चीजों का अन्त सन्निकट है और किसी गण्य अवधि के भीतर ही होनेवाला है तो सम्भव है कि हमारी नैतिक उद्देश्यपरता में कुछ कमी आ जाय, और जो कहीं वह अवधि बहुत ही छोटी हुई तो शायद दुनिया स्वेच्छाचारिता और दोर्जन्य पर ही न उतर आये । किन्तु यही बात हमें तब वस्तुतः होती देखी जाती है जब किसी ऐतिहासिक और अति-विस्तृत समाज व्यवस्था के निकटायमान विघटन का लोगों को पहले से पता होता है । फिर भी इस तथ्य को कि समाजों का विघटन होता ही रहता है, सामान्यतया विश्व पर किसी प्रकार का आरोप लगाने का युक्तियुक्त आधार नहीं बनाया जाता । न इस तरह के विश्वासों और उनके परिणामों में किसी तरह का कोई ताकिक सम्बन्ध ही हुआ करता है । हम यह नहीं कह सकते कि चूँकि मानव समाज नश्वर है, और अगर वह नश्वर है, तो उसकी सब सिद्धियाँ भी नष्ट होती गयी होंगी, इसलिए उसने जो भी प्रगति आज तक की है वह सब निरर्थक है । हो सकता है कि हमारी सिद्धियों का परिणाम किसी तरह पर हमें अज्ञात रहे और एक जाति के रूप में हमारे लोप हो जाने के बाद तक भी वर्तमान रहता रहे ठीक उसी तरह जिस तरह कि हम वैयक्तिक जीवनों के परिणामों को अपनी मृत्यु से बाद भी अज्ञात सुरक्षित बने रहते देखते हैं ।

बहरहाल यह स्पष्ट है कि मानव समाज के अस्तित्व और उसकी प्रगति के विषय में किसी प्रकार की मर्यादाओं का बाँधना तत्त्वमीमांसा के बश की बात नहीं है । जैसा कि हम देख चुके हैं हमारे सामने इस बात से इनकार करने का कोई कारण प्रस्तुत नहीं करता, भले ही वह इसकी पुष्टि करने की सामर्थ्य हमें न दे, कि वर्तमान परिस्थितियों में प्रादुर्भाव सामाजिक जीवन अज्ञात परिस्थितियों में अतिशरीरान्त काल तक भी अनवरत रूप में चलता रखा जा सकता है । भौतिक मानव जीवन का किसी गणनीय कालावधि के भीतर लुप्त हो जाने की बात भी तत्त्वमीमांसा के किसी नियम या सिद्धान्त से विनि-मृत होती नहीं पायी जाती । ज्यादा से ज्यादा हम इतना ही कह सकते हैं कि यदि कुछ मानें हुए भौतिक नियम, विशेषतः ऊर्जा क्षय का नियम, सारी ही भौतिक प्रक्रियाओं के लिए वैध हो और फिर यदि जीवमान जैवतन्त्रों में वर्तमान मनस्तवीय अश ऊर्जा की 'अघोचनत' प्रवृत्ति को जलट कर कार्य के लिए अप्राप्य रूपों में सकरित होने से उसे रोक सकने में असमर्थ हो तो हमारे परिचित इस मानव समाज का अवश्य ही एक गणनीय कालावधि के भीतर अन्त हो जा सकता है । लेकिन जिन पूर्वानुमानों पर यह निष्कर्ष आधारित है वे सत्य हैं अथवा असत्य यह बात तत्त्वमीमांसा ही स्वयं नहीं बता सकती ।

अतः हमारी स्थिति अब यह हो जाती है कि समग्रतः सद्गुणी जीवन ही सुखी

जीवन है और ससार में यथार्थ सामाजिक प्रगति अवश्य होती है।^१ यह दो बातें अब ज्ञात रूप से निश्चित हो चुकी। सान्त अथवा परिमित की परिमितरूपण 'निरपेक्षपूर्णता' तथा 'अनन्त प्रगति' दोनों ही तत्त्वमीमांसीय असंभाव्यताएँ कह कर बहिष्कृत हो चुकी। किन्तु तत्त्वमीमांसा द्वारा वैयक्तिक और सामाजिक प्रगति की वृहत्तर साद्गुण्य और अधिकाधिक सौख्य की ओर बढ़ने की संभावनाओं पर किसी प्रकार के निश्चित प्रतिबन्ध नहीं लगाये जा सकते। भौतिकी के उन सिद्धान्तों के बारे में जो किनी परिमाप्य काल के भीतर ही मानवता के लोप की विनापिका प्रस्तुत करने प्रतीत होते हैं, कम से कम इतना ही कहा जा सकता है कि उनकी सत्यता निश्चित नहीं है। परन्तु एक व्यष्ट समग्र के रूप में सत् अथवा वास्तविकताविषयक हमारी तत्त्वमीमांसीय कल्पना में यह नैश्चित्य वर्तमान है कि मानव जाति का भले ही चाहे जो कुछ बने पर हमारी सब आकांक्षाओं और निद्रियों का कुछ नहीं बनता विगडता, बेविश्व के लिए वैनी ही उपयोगी बनी रहती है यद्यपि उनके बचे रहने का क्या तरीका है इसके बारे में हमें कुछ नहीं मालूम। और बुराई से अच्छाई की ओर बढ़ने विषयक हमारे नैतिक सत्रप के बारे में यह तय है कि वह मर्घ्य हमारी उन आकांक्षाओं के एकदम अनुकूल है जो हम इस दुनिया से कर सकते हैं। इस मुद्दाव के बारे में कि हमारे आदर्श तब तक अनुकरणीय नहीं हो सकते जब तक कि अपने प्रयत्नों का फलोपभोग अपनी इच्छानुसार कर सकने का अवसर हमें नहीं मिलता, हमें यही कहना है कि वह एक नीचे स्तर की स्वार्थपरता की दुहाई है।

५—जब हम मन की विशिष्टता धार्मिक अभिवृत्ति पर विचार करते तो हमें पता चलेगा कि विश्व से की जाने वाली उनकी मांगें, नीतिशास्त्र की इन प्रकार की मांगों से कहीं बड़ी बड़ी हैं और अतः उनका स्वरूप भी भिन्न है। इन जैने वन आधान के ग्रन्थ में धार्मिक अभिवृत्ति के स्वरूप पर विलुप्त विचार की सुविधा यद्यपि बहुत कम है फिर भी

१. निःसन्देह विशुद्ध प्रगति नहीं। यह पता लगाने के लिए किसी गहरी अर्न्द्ष्टि की आवश्यकता नहीं कि, और सब चीजों की तरह ही नैतिक प्रगति का भी मूल्य हुआ करता है। और यह कि सब तरह के 'प्रगतिशील विकास' ने अपकर्ष भी उसके एक पहलू के रूप में शामिल रहता है। किन्तु समाज की नैतिक प्रगति तब यथार्थ कहलायेगी जब, समग्रतः देखने पर नीतिशास्त्री के स्थिति बिन्दु से, हमारा लाभ हमारी हानि की अपेक्षा अधिक हो। अपनी जाति (मानव जाति) के विषय में निराश होने की हमें कोई जरूरत न होनी चाहिए यदि निष्पक्ष इतिहासज्ञ हमारे वर्तमान सामाजिक जीवन के तथ्यों की रोशन साम्राज्य के पहलों ईसाई सदी के सामाजिक जीवन के तथ्यों के साथ तुलना करके कह सकते कि सन्नरूप से हमारी प्रगति हुई है।

इतना तो कम से कम सन्देहरहित माना जा सकता है कि अनुभूति-जगत के प्रति पायी जाने वाली धार्मिक अभिवृत्ति को अन्य अभिवृत्तियों से अशत उन उद्देशों के विशिष्ट स्वरूप के आधार पर पृथक् किया जा सकता है, जिनके द्वारा वह अपने आपको व्यक्त करती है और अशत उन बौद्धिक विश्वासों के आधार पर जिन्हें वे उद्देश्य जन्म देते हैं।

धार्मिक प्रकृति के होने पर हमारी अपनी अनुभूति में ही पाया जा सकने वाला 'धर्मोन्माद' जो संसार के भक्ति साहित्य में सर्वत्र व्याप्त है—विशेष रूप से किसी शक्ति के साथ हुए तात्कालिक साक्षात्करण से उत्पन्न परमानन्द की तथा उनके सहकार के कारण उत्पन्न हुई नम्रता की भावना दोनों का सम्मिश्रण प्रतीत होता है। वह शक्ति हमसे बड़ी और हमसे अच्छी होना चाहिए और हमारे आदर्शों की सिद्धि का पूर्ण प्रतीक। संसार के विविध धार्मिक मत-मतान्तरों में हमें ऐसी महती शक्ति की व्याख्या करने के प्रयत्नों का पता मिलता है। लेकिन यह विशेषतः स्मरणीय है कि श्रद्धापूर्वक निग्रहीत आध्यात्मिक धारणा की धार्मिक भावना पर प्रतिक्रिया यद्यपि बड़ी जोरदार हो सकती है तो भी अन्ततोगत्वा तात्कालिक भावना ही धार्मिक विश्वासों का आधार होती है। धार्मिक विश्वास तात्कालिक भावना का आधार कभी नहीं होता। कम से कम इस माने में तो यह बात सही है कि सारे ही यथार्थ जीवन का आशय भावनाओं तथा क्रियाओं का उन विश्वासों द्वारा व्यावहारिकरूपेण प्रभावित होते रहना है, जिनकी सत्यता अज्ञात और अप्रमाणित हो रहेगी और इसीलिए जिन्हें श्रद्धाधारित ही कहा जायगा।

इस बात पता लगाना कि जिन विश्वासों के हाथ हम अपनी जीवन नैया का पतवार थमा देते हैं वे विश्वास क्या हैं, हर एक मामले की अपनी संरचना और उसकी सामाजिक परम्परा पर निर्भर होता है। उपलक्ष्य प्रकार के ऐतिहासिक धर्मों के रूप में हमारे सामने वर्तमान महत्तर शक्ति के स्वरूपविषयक धार्मिक विश्वास न केवल अत्यन्त विविध प्रकार के हैं अपितु उन धर्मों के अनुयायियों के अपने-अपने वैयक्तिक विश्वासों में और भी अधिक वैविध्य पाया जाता है। जिसे प्रत्येक व्यक्ति अपना वैयक्तिक धर्म कहता है। मानव रूचि को आकर्षित करनेवाली ऐसी शायद ही कोई विशिष्ट वस्तु बच रही होगी जिसने किसी न किसी आदमी के लिए वही महत्व प्राप्त न कर लिया हो जो महत्त्व वह अपनी सिद्ध कल्पना के उच्चतमपूर्ण आदर्श को दे सकता था। यह कहना सत्य से वाद का न होगा कि कभी कभी माँ, प्रेमिका, अपना देश, कोई नामांकित अथवा राजनीतिक आन्दोलन आदि लक्ष्य ही किसी आदमी का 'धर्म' बन बैठता है।

इन सब गोरखयन्त्रों के बीच दो सामान्य मिथ्यात्व अथवा निम्न ऐसे दृष्टि जा सकते हैं जो धार्मिक अनुभूति के तत्त्वमीमांसीय समालोचक के लिए बड़े काम के हो सकते हैं। (१) धार्मिक अनुभूति का यह एक नारजित तथ्य है कि उनके लक्ष्य को प्राप्त आदर्श का वस्तुतः वर्तमान मूल रूप मान लिया जाय। यही वह विचारविन्दु है जिसने

विषय में मन की धार्मिक अभिवृत्ति कोरी नैतिकता की मनोवृत्ति से बहुत अधिक स्पष्ट रूप से भिन्न होनी है। नैतिक अनुभूति में आदर्श इस रूप में निग्रहीत होता है जिसका विचार के समय तक कोई अस्तित्व न हो और जिसके अस्तित्व का मानव प्रयत्न द्वारा वाद को स्थापित होना सों हो, इसलिए विशुद्धतः नीतिशास्त्रीय मनोवृत्ति के अनुसार विषय का मूलतः अपूर्ण तथा हनारी तद्विषयक माँग की पूर्त्यर्थ जैसा उम्ने होना चाहिए उनमें सारत असम्बद्ध होना आवश्यक है। इसलिए नैतिकता के सामने 'अनिष्ट की समस्या' जैसी कोई वह वस्तु नहीं होनी जिसकी वर्तमानता, जैनाकि हम आगे चलकर देखेंगे, धर्म के लिए आवश्यक होती है। कालीय व्यवस्थानुसार संप्राप्त विश्व में अपूर्णता और अनिष्ट भी सम्मिलित होने हैं और हमें उन्हें दूर कर देना आवश्यक है, यह ऐसी पूर्व व्यावहारिक पूर्व कल्पना है जिनके बिना स्वयं नैतिकता ही के लिए खड़े होने तक का आधार नहीं रहता।

लेकिन धर्म का मानना ही दूसरा है। वहाँ तो जिस सीमा तक हमारी भक्ति का पात्र, भले ही वह चाहे जो हो, हमारे उच्चतम आदर्शों का वस्तुतः वर्तमान मूर्तरूप समझा जाता है, उसी सीमा तक वह, उसके साथ किए गए आध्यात्मिक समागम अथवा निदिध्यासन में हमारे भीतर परमानन्द और आत्मग्लानि का संयुक्त आवेश, पैदा कर सकता है और जहाँ तक हमारा सकल्प हमारे आदर्शों को स्पर्श करता है वहाँ तक वह हमारे भीतर, स्वयं पूर्णता की भावना पैदा कर सकता है। साथ ही वह जिस सीमा तक वह सकल्प हमारे आदर्शों के पूर्ण मूर्तरूप के सान्निध्य में नहीं जा पाता वहाँ तक पापी समझे जाने और 'दैवी कोष के भाजन' होने की भावना हममें उत्पन्न करता है। यह विभिन्न प्रकार के मनोभाव ही मन की धार्मिक दशा को अन्य दशाओं से पृथक् करने हैं। किन्तु जैसाकि हमने अपनी द्वितीय खंड में सिद्ध किया था, सकल वास्तविक अस्तित्व मूलतः व्यष्ट है, वैयक्तिक है। इसी कारण तो धर्म तत्वरूपेण अपने आदर्शों के पात्र को पूर्वतः वर्तमान व्यष्ट-रूप में ही देखता है। यही कारण है कि भक्ति के लक्ष्य अथवा श्रद्धाई आदर्शों के रूप में कोई भी अनूर्ण सिद्धान्त, जैसे राष्ट्रीयता, समाजवाद, गणतन्त्रवाद, मानवता आदि, भक्ति के पात्र अथवा पूजा के लक्ष्य किसी नूर्ण व्यक्ति की अपेक्षा, भले ही वह व्यक्ति कितना ही अनूर्ण क्यों न हो—धर्ममय जीवन को अति निम्न श्रेणी के स्थायी अभिव्यजक समझे जाते हैं।

(२) निष्कर्ष यह निकलता है कि कालीय व्यवस्था का कोई भी आभास मात्र धार्मिक भक्ति का चरम लक्ष्य नहीं हो सकता। जैसाकि हम पहले ही देख चुके, कि चूंकि स्वयं कालीय व्यवस्था ही अननाप्त और अपूर्ण होती है और इसीलिए उनका कोई भी भाग पूर्णतया व्यष्ट नहीं हो सकता। पूर्णतया व्यष्ट, अगर कहीं मौजूद भी हो, का अस्तित्व अकालीय अथवा काश्रतीत होना ही चाहिए। इसी लिए घटनाओं के कालीय

क्रम का कोई भी भाग, स्वयं धार्मिक श्रद्धा के पात्र के रूप में अन्तिमत् सन्तोषप्रद नहीं ठहर पाता। उस कालीय व्यवस्था के किसी भी अक्ष, किसी पुरुष, किसी निमित्त आदि को उसी सीमा तक पूजाई समझा या बनाया जा सकता है जहाँ तक कि कालीय तथ्यों को किसी ऐसी सत्ता या वास्तविकता का अपूर्ण आभास मान लिया जाय, जो पूर्ण रूप से पूर्णात्पूर्ण रूप से व्यष्ट होने के कारण स्वभावतः कालातीत है। इसके अतिरिक्त यह भी निष्कर्ष निकलता है कि सकल परिमित व्यष्टता केवल अपूर्णतया ही व्यष्ट होती है और चूँकि वह अपूर्ण होती है इसलिए कालीय भी। धार्मिक भक्ति का एकमात्र अन्तिमत् पर्याप्त लक्ष्य अनन्त व्यष्ट अथवा स्वयं कालातीत निरपेक्ष ही होना चाहिए।

इतिहास बतलाता है कि दुनियाँ के सभी महान् दार्शनिक धर्मों में उपर्युक्त विवादोक्ति की शक्ति का अनुभव पाकर किस प्रकार अपने अपने विविध देवी-देवताओं में सर्व-शक्ति सत्ता का अध्याहार कर डाला है। इसी कारणवश यहूदियों के खुदा 'परमेश्वर' के सबसे पहले जो दर्शन हमें उस धर्म के प्राचीन ग्रन्थों में मिलते हैं उसने वह अन्य देवी देवताओं की विद्यमानता के कारण सीमित शक्तिवाला, कालीयतया परिवर्तनशील और दूसरे देवों के लिए अपनी गद्दी छोड़ भागनेवाला दिखाया गया है। किन्तु बाद की पुरानी इजील के लेखों में, नयी इजील में और उसके बाद के पादरियों के आध्यात्मिक अभिलेखों में हमें यहूदियों के उस प्रारम्भिक खुदा में धीरे-धीरे परिवर्तन होता पाते हैं और उनमें एक ऐसे खुदा का आदर्श विकसित होता हुआ प्रतीत होता है जो सर्वोच्च अन्य विपरीत लक्ष्यों और हितों वाले दैवी अस्तित्वों द्वारा असीमित है तथा जिसके प्रयोजनों की द्रव्यगुण विशिष्ट पदार्थों के अन्तर्हित प्रतिरोध से कोई बाधा नहीं पहुँचती। जरदुष्ट्री सम्प्रदाय के खुदा की बात भी कुछ इसी तरह की है। उस धर्म के अनुसार अहुर माज्दा जैसे भले आदमी की शक्तियों पर अग्नो मैन्युस जैसे बुरे जीव के सहयायी अस्तित्व के कारण लगा हुआ प्रतिबन्ध जो पहले उस सम्प्रदाय का मौलिक आधार माना जाता था अब आधुनिक पारसी संप्रदाय के लिए विशुद्ध एकेश्वरवाद में परिणत हुआ कहा जाता है।

६—यह भी नोट करने की बात है कि सत् के अनन्त कालीय अक्षर रूप में प्रकल्पित परम सत् अथवा वास्तविकता की पूर्ण, अपरिमित समग्र व्यष्टिमयी धारण के साथ अपने इष्ट को एकाकार कर देने की प्रत्येक धर्म में पायी जाने वाली अनिवार्य प्रवृत्ति ही तत्त्वमीमांसा की अति कठिन 'अनिष्ट की समस्या' की जन्मदात्री है। क्योंकि खुदा या परमात्मा तथा निरपेक्ष एक ही होते तो और चीजों की तरह अनिष्ट भी उस परमात्मा के स्वभाव की अभिव्यक्ति ही होता। अगर बात ऐसी होती तो हम क्या यह कह सकते कि सही कहा जाय तो खुदा या परमात्मा 'सद्गुणी' या भला है या यह कि वह हमारे आवशों का पूर्ण सिद्ध रूप है। अनिष्टविषयक इस कठिनाई में ही, अन्य सब बातों की अपेक्षा,

प्राचीन तथा अर्वाचीन दार्शनिकों को निरपेक्ष तथा ईश्वर में विभेद करने और ईश्वर को केवल एक मानने के लिए प्रेरित किया है और यद्यपि वह निरपेक्षान्तर्गत परिमित व्यष्टियों में सबसे अधिक पूर्ण और उच्चतम व्यष्टि है।^१ निम्नलिखित अनुच्छेदों में मैं इस युगयुगीन पहली को हल करने का उतना प्रयत्न नहीं करना चाहता जितना कि कुछ ऐसे सुझाव पेश करने में करना चाहता हूँ जिनकी सहायता से यह समस्या पाठकों के लिए विल्कुल स्पष्ट हो जाय। ईश्वर के पारिमित्य के सिद्धान्त द्वारा अनिष्ट विषयक कठिनाई किसी प्रकार भी दूर होती प्रतीत नहीं होती बल्कि उसके कारण वह कठिनाई और भी बढ़ गयी है। क्योंकि अब अनिष्ट को दोहरे रूप में दुनियाँ के सामने आना पड़ेगा। एक तरफ तो यह मान लिया जा चुका है कि विश्व को अपने प्रयोजनानुकूल निरूपित करने के ईश्वरीय शक्ति को प्रतिबद्ध करनेवाला यह ईश्वर-विरोधी तत्त्व ईश्वर के बाहर ही वर्तमान रहता है। किन्तु हम देख चुके हैं कि चूँकि परिमित होने के कारण प्रत्येक परिमित व्यष्टि पूर्ण रचनात्मक आभ्यन्तरिक एकतानता प्राप्त नहीं कर पाता इसीलिए उसके भीतर दोष और अनिष्ट का थोड़ा सा तत्व बना ही रहता है। अतः यदि परमात्मा परिमित होगा तो उसके स्वरूप में अनिष्ट अर्न्तहित अवश्य ही रहेगा। इसके

१. इसी लिए प्लेटो (अफलातून) ने 'रिपब्लिक' के द्वितीय खंड में सुझाया था कि हमारे साथ जो कुछ घटित होता है उसका सबका कारण ईश्वर नहीं होता वह तो हमारी भली बातों का ही कारण होता है। ऐसा लगता है कि यहाँ प्लेटो ने अपनी बात का सामञ्जस्य उस काल में लोक प्रचलित उस आध्यात्मिक सिद्धान्त के साथ बँटाने का प्रयत्न किया है जिससे वह पूरी तरह सहमत न था। ईश्वर विषयक इसी परिमितेश्वरता की कल्पना के आधुनिककालीन समर्थन के लिए देखिए डाक्टर राशडाल का निबन्ध 'पर्सनल आइडियलिज्म' में। इसी विचार की ओर प्रेरित करनेवाले अन्य कारण जैसे कि परमात्मा को अपनी तरह ही परिवर्त्य अथवा स्थानान्तरित होनेवाला, उसके प्रति हमारा रुख बदलते ही उसके प्रभाव में आकर हमारे प्रति अपना रुख बदल डालने वाला, आदि मानने की हमारी इच्छा, बहुत ज्यादा तो वैयक्तिक भावनाओं की सनकीली प्रवृत्ति पर निर्भर होते हैं। इसलिए उनमें दार्शनिक गंभीरता और वजन बहुत कम पाया जाता है। अगर वैयक्तिक भावना को प्रथम देना पड़े तो कोई कारण नहीं मालूम देता कि क्यों उन विरोधी लोगों की उस भावना को जो इस प्रकार के परिवर्तनशील परिमित ईश्वर की कल्पना से भड़कती है, स्थान दिया जाय। वैयक्तिक भावना को, भले ही उस की अर्हता चाहे जो कुछ भी हो, इस तरह पर एकान्त प्रथम देना, ऊपर से ही दीख पड़ने वाली लगती है।

साथ ही साथ वह अनिष्ट तथा तथानुमित ईश्वर बाह्य अस्तित्व में भी मौजूद मिलेगा। वस्तुतः इस सिद्धान्त का कि सकल परिसीमन में अन्तरत किया गया आत्म-परिसीमन सम्मिलित रहता है, एक और उदाहरण हमें मिलता है। इस मौलिक सत्य को भूल कर ही हम ऐसी सत्ता की सभाव्यता की कल्पना कर पाते हैं जो 'पूर्ण सद्गुणात्मक' होकर भी निरपेक्ष से लघुतर है।

और इसको आँख ओझल कर देने पर भी अपनी कठिनाई का हल हमें नहीं मिलता। क्योंकि एक 'परिमित' ईश्वर, जिसके बाहर एक ऐसी अन्य सत्ता या वास्तविकता मौजूद हो जो येनकेन प्रकारेण उसकी अपनी प्रकृति की विरोधिनी है,—कुतर्कानुसार पूर्ण रूप से भला माना जाकर भी, ज्यादा से ज्यादा एक बड़े आकार का हमारे सरीखा जीव ही हो सकता है। ऐसी दुनिया में जिसके सघटन और अन्तिम परिणाम के बारे में हम कुछ नहीं जानते या जो कुछ जानते हैं वह हमारे आदर्शों की व्यष्ट पूर्ण सत्ता की खोज को पूरा नहीं कर पाता, वह ईश्वर हमारी ही तरह का कुछ सफल और कुछ असफल खिलाडी होगा।^१ यही वह विचारधारा है जिसे इतिहासानुसार ग्रीक तथा नार्समैन जैसी जातियों के उन धर्मों ने, जिनके देवता अन्ततोगत्वा अज्ञेय और अनीतिशास्त्रीय भाग्य के गिकार माने जाते रहे हैं, अंगीकार कर लिया था। लेकिन इस प्रकार के अज्ञात अपरिचित भाग्य के साथ सघर्ष करनेवाला भले ही वह सघर्ष कितना ही सफल क्यों न हो, परिमित जीव इस सबके बावजूद, केवल नैतिक आदर और सहानुभूति का ही पात्र हो सकता है धार्मिक श्रद्धा का नहीं। कितना ही उच्चस्थ क्यों न हो ऐसा जीव, पर फिर भी वह मानव की सकल अभिलाषाओं का सिद्धि रूप ऐसा पूर्ण और एकरस व्यष्ट जिसे पाने के लिए धर्म तरसता रहता है, कभी नहीं हो सकता और इसी लिए पूर्ण और सच्चे अर्थों में उसे ईश्वर नहीं माना जा सकता।

तब यदि कितना ही उच्चस्थ, परिमित नैतिक व्यष्ट धार्मिक श्रद्धा का पर्याप्त लक्ष्य नहीं बन सकता तो वास्तविकता अथवा सत् के अनन्त व्यष्ट समग्र का मामला किस

१. क्योंकि अगर हमने एक बार मान लिया कि विश्व को इस प्रकार से निर्मित जानते हैं कि जिसमें ईश्वर भी अन्य परिमित जीवों की तरह का एक परिमित जीव है और जो हमारी उपर्युक्त माँग के अनुकूल ही निर्मित है, तो वह समग्र ही ईश्वर जिसका एक तत्त्व है, न कि ईश्वर स्वयं, धार्मिक उद्देश्य का महत्तम लक्ष्य बन जायगा। अतः हम कह सकते हैं कि जब तक ईश्वर को व्यष्ट समग्र नहीं माना जाता तबतक वह पूर्णतया ईश्वर नहीं होता।

करवट बैठेगा ? क्या हम निरपेक्ष की अर्चना कर सकते हैं ?^१ यह एक ऐसा सवाल है जिस पर ध्यानपूर्वक विचार करना, उसका कोई निश्चयात्मक उत्तर देने का साहस करने से पूर्व, आवश्यक है ।

७—उपर्युक्त समस्या का मनोविज्ञान से कोई सम्बन्ध नहीं है । अनुभव हमें बतलाता है कि विशिष्ट व्यक्ति, खास खास आदमी, अपने अपने देवता के स्वरूप की विविधतम और अत्यन्त दोषपूर्ण कल्पनाओं पर विश्वास करके धार्मिक शक्ति और बल प्राप्त कर सकते हैं । ऐसे विश्वास जो एक सी एक आदमी को 'विश्वास-जन्य शान्ति' प्रदान करते हैं, किसी दूसरे के लिए, यदि वह उन्हें गंभीरतापूर्वक आत्मसात् कर ले, वे ही विश्वास जिन्दगी बरबाद करनेवाले सिद्ध हो सकते हैं । एक आदमी का ईश्वर दूसरे का शैतान बन सकता है । लेकिन हम जो कहना चाहते थे वह उपर्युक्त बात नहीं है । वास्तविक प्रश्न यह है कि क्या निरपेक्ष भी कभी उपास्य हो सकता है । (१) क्योंकि हम देख चुके हैं कि परिमित व्यष्टि, तर्क व्यतिक्रम बिना, कभी भी उपास्य नहीं बन सकते ? क्या उस निरपेक्ष में वे लक्षण मौजूद हैं, जो हमारे आदर्श उपास्य ईश्वर के पूर्व सिद्ध लक्षणों से मिलते-जुलते हों और जिनका उसमें होना तर्कानुमोदितरूपेण आवश्यक है ?

एकाएक देखने पर तो ऐसा लगेगा कि उनमें यह लक्षण विद्यमान है क्योंकि जैसा हम देख चुके हैं, निरपेक्ष में परिमित अस्तित्व है ही, और है भी एकपूर्णतया व्यवस्थित रूप में । इसलिए सकल परिमित आकाक्षा की सिद्धि किसी न किसी तरह पर निरपेक्ष समग्र की संरचना द्वारा ही होना चाहिए यह जरूरी नहीं कि वह उसी तरह पर ही जिस तरह पर कि हम अल्पज्ञानी तथा परिमित गुणवान् जीव वस्तुतः उसकी पूर्ति कराना चाहते हैं । इस तरह पर निरपेक्ष समग्र ही, ऐसी मूर्त व्यष्टि वास्तविकता है—क्योंकि अन्य कोई भी वैसा नहीं बन सकता—जिसमें हमारे आदर्शों का वास्तविक अस्तित्व विद्यमान रहता है । चूँकि हमारे सकल आदर्श ही स्वयं, उस व्यवस्था के अन्तर्गत हमारे स्थानों तथा अवशिष्ट भाग के साथ हमारे सम्बन्ध को अनेक रूप से व्यक्त करते हैं इसलिए वह सकल व्यवस्था ही उन आदर्शों का विशिष्ट एकरस मूर्त रूप बन जाती है ।

१. यह बताने की शायद जरूरत नहीं कि यदि निरपेक्ष की उपासना या पूजा किसी तरह की जा सकती हो तो वह उसे पूर्णतः व्यष्टि कल्पित करके ही की जा सकेगी । जहाँ भ्रान्ति से उसे अनिर्भर या स्वतन्त्र वस्तुओं के 'समूह', 'योग' अथवा 'साकल्य' रूप में प्रकल्पित किया जाता है तब वह अन्य समूहों या संग्रहों के समान ही देवगुण विशिष्ट नहीं रहता । गैरार्क 'बहुदेववाद' का घातक यही आक्षेप है । बहुदेववाद के विसीढ़ीवा कहे जानेवाले बहुत से गंभीर विचारक, निरपेक्ष विषयक इस संग्रह-पक्षीय दृष्टिकोण को कैसे सहन कर सके यह बात दूसरी है ।

जैसाकि हमने पहले देखा, कि हो सकता है कि हमारे आदर्शों की सिद्धि समग्र द्वारा, ठीक हमारे प्रकल्पित रूप में न हो सकती हो किन्तु यह याद रखने की बात है कि जब हम यह शर्त रखते हैं कि समग्र को हमारे निजी निर्णय तथा मर्जी के मापदण्ड का अनुसरण करना होगा अन्यथा उसे निकम्मा मान लिया जायगा। तब ऐसा सब अस्ति-यार कर लेते हैं जो कुतर्कपूर्ण तो होता ही है साथ ही अधार्मिक भी होता है। वह अतर्क सगत यो होता है कि उसमें पहले ही से यह मान लिया जाता है कि वास्तविकता की समग्रीय व्यवस्था के पूर्णतर ज्ञान की अवाप्ति की इच्छा के साथ साथ ही हमें उस विनिष्ट विधि से जिसका तात्कालिक सुझाव हमें अपनी अपूर्ण अतर्दृष्टि से प्राप्त होता है, अपनी आकाक्षाओं की पूर्ति की भी इच्छा करना उचित है। वह अधार्मिक इसलिए है क्योंकि हमारी इस माँग में कि मानवीय इच्छाओं की पूर्ति हमारी इच्छानुकूल हो न कि 'ईश्वर-रेच्छानुकूल', हमारी बुद्धिमत्ता का भगद्बुद्धिमत्ता के साथ साम्य सन्मिलित होता है और इसीलिए वह माँग दैवी व्यवस्था^१ के साथ हृदय और सकल्प की यथार्थ संपुक्ति के अनुकूल नहीं बैठती।

तब इस दृष्टिकोण के अनुसार अनिष्ट की समस्या का क्या बनेगा? और मानवीय आदर्शों की पूर्ण तथा एकरस ससिद्धि के रूप में निरपेक्ष समग्र के विचार के साथ कालीय व्यवस्थान्तर्गत नैतिक अनिष्ट का मेल कैसे बैठेगा जा सकेगा? यह कहने की जरूरत नहीं कि इस समस्या का विवरणात्मक हल असम्भव है। ऐसे जीवों की हैसियत से जिनकी अन्तर्दृष्टि स्वयं अपनी ही परिमित के कारण आवश्यक रूप से सीमित है, हम यह देख पाने की आशा नहीं कर सकते कि अनिष्ट रूप में हमारी आँखों के सामने आने वाली विषय विवृत्ति, विस्तृततर ज्ञान के बल पर क्यों कर, ऐसे समग्र की समाकलीय घटक मानी जा सकती है, समग्ररूपेण मानवीय आकाक्षाओं की सिद्धि रूप है। और इसीलिए अनिष्ट रहित भी। लेकिन कम से कम इतना तो संभव है ही कि हम ऐसे सुझाव दे सके

-
१. मुझे ऐसा लगता है कि इस प्रकार की अधार्मिक भावना का बहुत कुछ कारण वे शिष्यायतें हैं जो एक 'जीते जागते ईश्वर' की जगह निरपेक्ष जैसे रहती स्थानापन्न की बैठाने से पैदा होती हैं। ये शिष्यायतें कुछ तो निःसन्देह उस भ्रान्त धारणा से पैदा होती है कि निरपेक्ष कोई मूर्त व्यष्ट नहीं है अपितु एक 'संग्रहात्मक कल्पना' मात्र है। लेकिन इन शिष्यायतों का कारण यह सन्देह भी है कि निरपेक्ष की अपेक्षा किसी निश्चित या परिमित देवता को कहीं अधिक अच्छी तरह अपनी इच्छानुकूल बनाया जा सकता है और उसके द्वारा हमें अपने आदर्शों की सिद्धि अपनी तीर पर कहीं ज्यादा आसानी से कर सकते हैं। जहाँ तक यह उद्देश्य उन शिष्यायतों के पीछे वहाँ तक वे मूलतः अपवित्र है।

जिनसे यह सिद्ध हो कि यह समस्या हमारी अन्तर्दृष्टि के अपरिहार्य दोषों का ही परिणाम है और ज्ञानाधिक्य से उस दोष को दूर किया जा सकता है। यह जान लेना कठिन नहीं कि दो मुख्य कारणों से ही यह विश्व-संरचना परिमित अन्तर्दृष्टि को अशत, अनिष्ट रूप लगती है। अपने हितों और प्रयोजनों के सही रूप और उनके सम्बन्धों का पूर्ण ज्ञान भी प्रायः हम कभी-कभी नहीं होता। हम सब ही कभी कभी तो सहीतौर पर इतना नहीं जानते कि हमारी आकांक्षा है किस बात की। अतः हमारे प्रयत्नों की अस्तित्व से भेद अशत नकारात्मक प्रतीत होती है क्योंकि हमें ठीक तरह से पता नहीं होता कि उन प्रयोजनों का क्या मतलब है और उनका रख-रखाव को है। इससे ज्यादा परिचित और तथ्य नहीं है कि मानव जीवन की सीमाओं के भीतर बढ़ता जानेवाला अनुभव हमें लगातार बताता रहता है कि हम किसी क्षण पर क्या चाहते हैं इस बारे में हमारा निर्णय कितना भ्रान्त और कितना दोषपूर्ण हो सकता है। चूँकि हम पूरी तरह कभी भी नहीं जानते कि हमारे आदर्श क्या हैं इसीलिए अधिकतया वे वास्तविक अस्तित्व से इतने भिन्न प्रतीत होते रहते हैं।

इसके अतिरिक्त अपने कामों के प्रभावों के बारे में भी हमारा ज्ञान सदा वेद अपूर्ण हुआ करता है। और हम असफल इसलिए होते हैं कि हम इतने अदूरदर्शी होते हैं कि अपने किए काम के महत्व को ठीक तरह समझ नहीं पाते। वास्तविक और आदर्श के बीच की, इस दूर से ही दीख पड़नेवाली खाई के इन दोनों ही कारणों की एक ही जड़ है। अस्तित्व इसलिए अनिष्ट रूप प्रतीत होती है क्योंकि हम एकदम से ही उसे आत्मसात् नहीं कर सकते न उसके व्यष्टि स्वरूप में उसकी समग्रता को ग्रहण कर पाते हैं। हमें उससे भागशः पहचान करनी पड़ती है और वह भी कालीय श्रृंखला के व्यापक घटनानुवर्तन के रूप में। हम देख ही चुके हैं कि अपूर्णता कालीय श्रृंखला की ही चीज है। इसलिए हम समझ सकते हैं कि अनिष्ट आभास मात्र होने के साथ साथ ऐसा आभास भी है जो कालीय रूप द्वारा प्रतिबिम्बित परिमित अनुभूति के हेतु अपरिवर्ज्य भी है। इसलिए यह तथाकथित 'समस्या' तभी तक असाध्य रहती है जब तक कि हम भ्रमवश स्वयं कालीय-व्यवस्था को ही निरपेक्ष की वास्तविक व्यष्टिता के समग्र रूप का एक लक्षण मात्र मानते चले जाते हैं।^१

१. यहाँ पाठकों के दिमाग में सुकरात के इस प्रसिद्ध विरोधाभास का आना स्वाभाविक ही होगा 'गलत काम करना गलती है', 'दुर्गुण अज्ञानता का नाम है।' यदि हम इस को व्याख्या से यह मानें निकालें कि भला आदमी बुरे आदमी से इसी बात में ज्यादा होता है कि सही मानों में वह जो कुछ चाहता है उसके बारे में उसकी अन्तर्दृष्टि ज्यादा सही होती है, तो वह अर्थ सही होगा।

तब क्या हम कह सकते हैं कि निरपेक्ष या समग्र तत्त्वमीमांसानुसार 'श्रेयस्' है ? प्रश्न का उत्तर इस कथन के उस अर्थ पर निर्भर है जिसे हम उसके साथ संयुक्त करें। अगर श्रेयस् से हमारा मतलब यह हो कि वह उन आदर्शों का जिनकी सिद्धि का प्रयत्न हम अज्ञान और भ्रान्ति के मध्य रहते हुए भी किये चले जाते हैं, वह वस्तु वर्तमान मूर्तरूप है, तब तो उक्त प्रश्न का उत्तर हमें 'हाँ' में ही देना होगा। किन्तु यदि हम 'श्रेयस्' शब्द का प्रयोग 'नैतिकरूपेण श्रेयस्' अर्थ में करते हैं तो हम बिना किसी लागलपेट के कह सकते हैं कि समग्र ही श्रेयस है। क्योंकि नैतिक श्रेयस् कालीय व्यवस्था की वस्तु है और उसका अर्थ है आमासी अनिष्ट के विरोध में आदर्श के आनुक्रमिक अध्वरोध की प्रक्रिया। नैतिकरूपेण श्रेयस्कर होने के माने होते हैं ऐसा आदर्श सामने रखना जिसकी सिद्धि काल-क्रम की घटनाओं द्वारा तब तक नहीं हो पाती जब तक वे हमारी परिमित अनुभूति के अन्तर्गत, उन घटनाओं को हमारे आदर्श के अनुकूल बनाने के लिए आती चली जाती हैं। नैतिक जीवन अथ से इति तक एक सघर्ष का जीवन हुआ करता है और जहाँ सघर्ष ही न हो वहाँ नैतिकता की चर्चा करना अपने को भुलावे में डालना होगा। इसलिए 'निरपेक्ष' को 'नैतिक' न कहना ही अच्छा रहेगा।

किन्तु हमें याद रखना होगा कि निरपेक्ष केवल इसलिए नैतिक नहीं है क्योंकि वह नैतिक से और भी बहुत बड़ा-चड़ा है। नैतिक वह इसलिए भी नहीं है क्योंकि वह आदर्श को वास्तविकता से पृथक् नहीं करता। अथवा हम यों कह सकते हैं कि वह श्रेयस् से बड़ा-चड़ा ठीक इसलिए है चूँकि वह पहले ही से श्रेयस् है। परिमित जीवों की सकल अनुभूति की तरह नैतिकता में भी ऐसी प्रक्रिया चलती रहती है जो आमूलान्त ऐसे परिणाम की ओर निर्देशित बनी रहती है जो एक बार प्राप्त हो जाने पर स्वयं उस प्रक्रिया का ही अतिक्रमण कर सकती है। नैतिकता अनिष्ट को ही दुनियाँ से मिटा देना चाहती है इससे कम पर सन्तुष्ट नहीं होती। और अगर अनिष्ट ही नष्ट हो जाता है तो उसके विरुद्ध चलने वाला सघर्ष अपने आप ही लुप्त हो जायगा और अनुभूति का कोई उच्चतर रूप ग्रहण कर लेगा। इसी तरह ज्ञान भी स्वयं ज्ञान के लक्ष्य की ही दम निकाल लेने की कोशिश करता रहता है। जब तक कि लक्ष्य किसी तरह अज्ञात रहता है जानने का काम तब तक पूरा नहीं समझा जाता है किन्तु जैसे ही एक बार किसी लक्ष्य को हम इस तरह पर जान जाते हैं कि उसके बारे में और कुछ जानने को कुछ बाकी न रहे तब स्वयं लक्ष्य में अस्वात्मिक ऐसा कोई पक्ष नहीं रहता जिसके वल पर उसे उस विषय से पृथक् किया जा सके जिसके द्वारा वह लक्ष्य ज्ञात था और इस तरह तब स्वयं ज्ञान की ही आवश्यकता नहीं रह जाती। तब सज्ञान और सकल्प दोनों ही पक्षों की ओर से हम देख सकते हैं कि परिमित जीव का समग्र जीवन किस प्रकार, अनुभूति का विस्तार करके ऐसी विषयवस्तु के पूर्ण निग्रह तक पहुँचा देने के सतत प्रयास का जीवन है, जो (विषयवस्तु) स्वयं

परिमित के लोप के बिना कभी भी निराश्रित नहीं हो सकती थी। इस प्रकार अनुभूति हमारे इस मौलिक सिद्धान्त की साक्षी है, कि परिमित व्यष्टि स्वयं में ही अपनी आवृत्ति ऐसे अपूर्ण और अपर्याप्त रूप में किया करता है कि जिसके अपरिमित व्यष्टि की संरचना एक आनान होती है।

• मैं नहीं जानता कि यहाँ एकाग्र शब्द से ज्यादा उस विवेकहीन आक्षेप के विषय में कुछ कहना आवश्यक है या नहीं जो प्रायः ऐसे सभी दार्शनिक और धार्मिक अभिनेताओं के विषय में उठाया जाता है जो अनिष्ट की अन्तिमेत्य वास्तविकता से इनकार करने हैं अथवा जो स्वतंत्र रूप से वर्तमान संतान को नहीं मानते। कहा जाता है कि अगर अस्तित्व पहले ही से पूर्ण होना तो उसे अधिक पूर्ण बनाने के लिए हन इतने कष्ट और अनुविचारों नैतिक तथा राजनैतिक प्रयत्नों के कारण क्यों उठाते? क्या हमारे लिए नहीं उचित न होता कि हम हाव पर हाव घरे बैठे रहकर 'जैसा है वैसा ही' आलसियों की तरह बर्दाश्त करते चले जाते। सन्देह को इसमें भी और आगे तक बढ़ाया जा सकता है। क्योंकि 'वस्तु स्थिति' को स्वीकार कर लेने के माने भी मनचीता काम और कानों की तरह ही स्वीकार कर लेने के ही होने हैं और इसलिए यह बहस पेश की जा सकती है कि ऐसी दुनिया में जहाँ सब कुछ 'पूर्ण' हो, काम करने से बचे रहना और नैतिक प्रयत्न करना दोनों ही समान रूप से अत्याय प्रस्तुत वस्तुएँ हैं।

यह आक्षेप नि सन्देह व्यष्टि वास्तविक रूप में वर्तमान अस्तित्व तथा कालीय शृंखला में हमारे सामने प्रकट होने वाले अस्तित्व के बीच की भ्रान्ति पर केंद्रित है। नैकर्म की पोषक युक्ति विषुद्धरूपेण, कालीय घटनाओं की मूलतः अन्याय और अपूर्ण शृंखला में कालहीन समग्र के गुण, यथार्थ पूर्णत्व, के अन्वहारण पर आधारित है। उस यथार्थत पूर्ण समग्र में ही अन्य सब वस्तुओं के नाथ साथ, नि सन्देह, हमारे वै नैतिक आदर्श और हमारा वह नैतिक प्रयत्न जो हम कालक्रम में वर्तमान परिमित जीवों की हैमित से किया करते हैं अन्तर्हित रहता है इसलिए उसका पूर्णत्व ऐसा कोई आधार नहीं जिसके कारण उन्हें निष्फल माना जा सके। काल शृंखला के आभासी अनिष्ट के विरुद्ध चलनेवाला हमारा अपना सर्वम भी उस वास्तविकता का समाकलन है, जो अपने पूर्ण व्यष्टिस्वरूप में, पहले ही से यथार्थत पूर्ण तब होनी है यदि हम केवल वह दृष्टिबिन्दु आत्मसात् कर सके जिनके द्वारा हम उनके यथार्थ स्वरूप को पहचान सके। जैसा कि जॉर्जिनस ने कहा है 'हमारा प्रयत्न श्रेय परक होता है और हमारा प्रयत्न अनिष्ट से, प्रयोजनपरक विचार श्रेय और अनिष्ट दोनों का ही होने के कारण श्रेय है।'¹

१. वेलिए एसीडस, १ ८, १५ (क्लिउंकर के निप्रोप्लैंडो निस्ट नामक ग्रन्थ के पृष्ठ ८३ पर उद्धृत तथा अनूदित) इसमें जोड़े ही पहले जॉर्जिनस वह सही जाने रहेंगे

अगर बिना ननुभव यह नहीं कह सकते कि निरपेक्ष श्रेय है और निश्चय ही यदि हमें यह नहीं कहना है कि निरपेक्ष नहीं मानो ने 'नीतिशास्त्रीय' है तब यह कहना तो और भी अधिक बर्ज है कि निरपेक्ष 'नैतिकता' अवधारणा है। क्योंकि निरपेक्ष केवल अनैतिक अथवा अनैतिशास्त्रीय इसलिए होता है क्योंकि वह पहले ही सब कुछ होता है, जो मनने के लिए नैतिक जीवन प्रयत्न करना करता है। अतः नैतिक नाप ने कोई परिमित चीज अपने निरवधिपदक हितों की सम्पद तथा उन हितों के बीच की एकतागतता का नाप की दोहरी तमीटियों से रक्षा जाकर, जितना ही ऊंचा बैठता है उतने ही पराजितता उनकी मरचना में समग्र की सरचना आवृत्त होती है और उतनी ही उसकी वास्तविकता की मरणा भी ऊंची हुआ करती है। और इनके माने यह हैं कि विश्व व्यवस्था ने, बुरे अपना अनिष्टकर व्यक्ति के आदर्शों की अपेक्षा नले अथवा श्रेयस्कर व्यक्ति के आदर्शों ने उनकी सिद्धि के लिए बहुत इन पुनर्गठन और परिवर्तन अपेक्षित होता है। एक तरह से तो, जैसाकि प्रोफेसर रॉयस का भी अभिमत है, बुरे आदमों के भ्रान्त और लड़ाकू आदर्शों की सिद्धि प्राप्त कर लेने ह। क्योंकि उसके मकल प्रयत्नों का लक्ष्य भी, चाहे वे प्रयत्न किनने ही अन्ये क्यों न हों, पूर्ण व्यपज्ञता ही होता है। लेकिन वह उसे ऐसी जगह खोजता है जहाँ वह मिल नहीं सकती—अर्थात् ऐसी इच्छाओं या वामनाओं की पूर्ति में, जिन्हें जीवन के संचालन कार्य में, उच्चतम स्थान, स्थान के विभेद और विभूति के बिना नहीं दिया जा सकता। जैसाकि प्लेटो ने कहा है अनिष्टकारी जैसा मन ने आता है करता है और इस कारण से ही वह कभी भी अपने सफलानुसार कार्य नहीं किया करता। इसी लिए विश्व के अर्थ-तत्त्व ने श्रेयस्कर पुरुष का स्थान अनिष्टकर पुरुष के स्थान से बहुत भिन्न हुआ करता है और स्वयं विश्व-व्यवस्था ही उन दोनों के मध्यगत विभेद के प्रति अवधारणा होने के बजाय उन्हें

हैं कि प्रत्येक अर्थ में अनिष्ट के अस्तित्व से इनकार करना, श्रेयस् के अस्तित्व से इनकार करना है। इसलिए हम कह सकते हैं कि यदि श्रेयस् की विश्वनामता अभीष्ट है तो अनिष्ट का भी किसी तरह का आपेक्षिक अथवा प्रपंचात्मक अस्तित्व होता उस श्रेयस् की पूर्ववर्तिनी शर्त के रूप में आवश्यक है। किन्तु श्रेयस् की सिद्धि की शर्त के रूप में कार्य करते हुए, सार्वत्रिकतर दृष्टिविन्दु से, स्वयं अनिष्ट भी श्रेयस् है, अतः अनिष्ट रूप में उसका अस्तित्व आभासी ही है। विश्व व्यवस्था ने अनिष्ट की स्थिति सन्बन्धी समग्र प्रश्न के विषय में, देखिए डाक्टर मैकडगार्ड का 'पाप' विषयक निबन्ध जो उनके ग्रन्थ 'स्टडोव इन हेगेलियन कास्मोलॉजी' में छाया है।

एकदम उल्टी ही होती है।^१

पाठको को जो निष्कर्ष मैं स्वयं अपना निष्कर्ष कह कर दे रहा हूँ वह यह है कि निरपेक्ष ने घटिया कोई वस्तु उपासना का अनुपयुक्त और अपर्याप्त लक्ष्य होती है और यह कि स्वयं निरपेक्ष की गठन ऐसी है जैसी कि उपर्युक्त प्रकार के लक्ष्य के लिए वाछित होती है। यदि यह ज्ञान और मुझाई जाय कि हर हालत में जब हम वास्तविक अनुभूति पर विचार करने लगते हैं तो हमें लगता है कि हम अपने उपास्य लक्ष्य को अपने लिए ऐसे व्यष्ट रूप में जो हमारे भीतर प्रभावी भावावेश जागृत कर सके तथा हमें यथार्थ कार्य-परता के लिए पर्याप्त त्रिबुद्धतापूर्वक प्रेरित कर सके, तब तक निर्देशित नहीं कर सकते जब तक कि हम उसे उन काल्पनिक नृत्वतीय गुणों से नष्टित न कर दें जिन्हें तत्त्व-नीमातीय आलोचना ने अपरिणित व्यष्ट के लिए अनिवार्य ठहराया है। इस मुझाव के जवाब में यही मैं कहना चाहूँगा कि मैं उस मुझाव को माने लेता हूँ। और मैं नहीं मनश्चता कि हमें इन निष्कर्षों में दूर भागना चाहिए कि व्यावहारिक धर्म में बौद्धिक व्याख्यान का थोड़ा पट्ट रहता ही है। अतः यद्यपि ईश्वर सच्ची तौर पर ईश्वर तब तक नहीं होता जब तक कि हम किसी ऐसे स्वच्छन्द 'अनिष्ट' की सत्ता से इनकार नहीं कर दें जो ईश्वर के स्वरूप को नीन्ति बनाता है, फिर भी यह संभव प्रतीत होता है कि ईश्वर के सहकर्मों के रूप में हमारी स्वविषयक कल्पना हमें शायद ही शुभ कर्म करने के लिए तब तक प्रेरित कर सके जब तक कि हम भी अनन्त रूप से ईश्वर को विरोधी शक्ति से संघर्ष करता हुआ तथा हमारी सहायता का अपेक्षा न प्रकल्पित करने लगे। लेकिन इनसे तो केवल यही निश्च होता है कि कार्य को मार्गदर्शन कराने के लिए धर्म का व्यावहारिक मूल्य

१. जब यह कहा जाता है कि यदि निरपेक्ष, विद्यमान है तो उसे नैतिकतया 'अनवधानी' होना चाहिए तब उस कथन में चेतन अथवा अचेतन रूप से विचार विभ्रन मौजूद रहता है। निरपेक्ष का निश्चित रूप से 'अनवधानी' होना इस माने में जल्दरी होता है कि वह अपने किसी निर्मायकों अथवा कारकों में से किसी के भी विरुद्ध घृणा अथवा शत्रुता के आन्त्यन्तरिक असामंजस्य को अनुभव नहीं कर पाता। क्योंकि निरपेक्ष दोनों पक्षों में स्वयं कोई पक्ष नहीं होता। वह एक साथ ही दोनों लड़ाकू पक्ष भी होता है और युद्ध स्थल भी। किन्तु इससे यह निष्कर्ष निकालना कि चूंकि निरपेक्ष घृणा और पक्षपात को भावना से हीन होता है इसलिए अवश्य ही वह इस अर्थ में अनवधानी होगा कि हमारी श्रेयस्कृति अथवा अनिष्टकारिता से हमारे तद्गत त्याग में कोई अन्तर नहीं पड़ता, अनेकार्थक दोष भागी होगा और इस दोष के लिए अचेतन्य और सदाशयिता के बहाने एकदम अपर्याप्त है।

उनकी वैज्ञानिक सत्यता पर आवश्यकरूपेण निर्भर नहीं होता ।

८—निन्देह हनारे लिए यह मान लेने की पूरी छूट होगी कि निरपेक्ष के अन्तर्गत अतिमानवीय शशितवान् तथा श्रेयस्कर ऐसे परिमित प्राणी हों नकते हैं जिनके साथ नानवता नैतिक उद्देश्यों के लिए सहयोग करने में नक्षन हो सकती है। किन्तु ऐन ही प्राणी, यदि वे विद्यमान हंनो उनी माने में ईश्वर न होंगे जिन माने में निरपेक्ष को ईश्वर कहा जा सकता है। हो सन जा है कि वे हनारी श्रद्धा के पात्र बन सके और हनारे सहयोगी किन्तु चूँकि स्वयं सान्त होने के कारण वे अपूर्णतया वास्तविक और व्यष्ट होंगे इसलिए तर्कनगतरूपेण वे इन स्थान के पात्र न हो सकेंगे जो किसी आदर्श को पूर्णता और अयार्थतया व्यष्ट सिद्धि को प्राप्य हुआ करता है। वह स्थान फिर भी अगन उनके बाहर ही प्रकृति के सनन रूप के अन्दर उनी तरह सम्मिलित जित तरह हन और वे सन प्राणी नन्मिलित हं। इस प्रकार वे सन प्राणी भी 'ईश्वर' बहुदेववाद के अनुनार होंगे न कि ऐकेश्वरवादी का एकल ईश्वर' ।

इसके बाद, प्राग्ज्ञानपूर्वक यह निर्णय करने का कोई साधन नेरे पास नहीं है कि विद्व ने ऐसी एक ही सत्ता हो सकती है। परिमित प्राणियों की श्रृंखला को यदि स्वयं भी परिमित मान लिया जाय तो भी, यह नहीं सूक्षता कि उसने एक ही 'सर्वोत्तम' सदस्य कैसे हो सकता है। और उसे अपरिमित मान लेने पर क्या उसने कोई एक 'सर्वोत्तम' सदस्य मिल भी सकेगा ?^१ तत्वमीमांसा के वस के बाहर की सी ही यह बात लगती है कि वह इस प्रकार की परिमित किन्तु उच्च पदस्य सत्ताओं या प्राणियों के अस्तित्व की अथवा उनके कारकत्व या कर्तव्य की प्रामाणिकता या अप्रामाणिकता का साक्ष्य ढूँड सके। हन नहीं कह सकते कि वास्तविकताविषयक हनारी सामान्य कल्पना इस प्रकार की है कि जिसने इस सुझाव का निराकरण हो सके किन्तु उधर उस सामान्य कल्पना से भी हने

१. अतः मैं यह नहीं सनक्ष पाता कि ईसाइमत की परंपराओं का सन्मान बनाए रखने के अतिरिक्त, डाक्टर राज्जाल ने क्यों यह मान लिया कि उनके मतानुसार ईश्वर केवल एक है। अनेक नहीं। उनकी विवादोक्ति से तो मुझे ऐसा लगता है कि जहाँ ईश्वर के एकत्व की स्थापना आवश्यक होती है वहाँ उन्होंने निरपेक्ष तथा ईश्वर को मिलाकर एक कर दिया है और ज्यों ही ईश्वर के 'व्यक्तित्व' का सवाल उठाया जाता है वहाँ वे उन दोनों में विभेद करने लगते हैं। 'देविए' 'पर्सनल आइडियलिज्म' में उनका निबन्ध)। प्रोफेसर जेम्स जब बहुदेववाद को, ईश्वर की अनन्तता के स्वरूपत निषेध का सम्भाव्य परिणाम बताने के लिए स्पष्टतः तैयार होते हैं तो उनकी तर्कना वहाँ अधिक युक्तियुक्त प्रतीत होती है। (देविए 'वैराइटीज ऑफ रिलीजस एक्सपीरियन्स', पृष्ठ ५२४ एणएफ) ।

ऐसा कोई निश्चयात्मक साक्ष्य उसे सही मानने का नहीं मिलता। अतः यह एक बहुत बड़ी हठधर्मी होगी कि हम फिर भी कहे चले जाँय कि निरपेक्ष परिमित व्यष्टता के ऐसे उपलक्षक अपने मे रख ही नहीं सकता जो मानव समाज मे मौजूद उपलक्षकों से उच्चतर हों, दूसरी ओर यह कहना भी उसी श्रेणी की हठधर्मिता कहलाएगी कि उनके अस्तित्व तथा हमारे साथ उनके प्रत्यक्ष या सीधे सामाजिक सम्बन्ध का सुतर्कित ज्ञान हमारे पास मौजूद है। इसलिए मेरे ख्याल से, हमें इतना कह कर ही सन्तोष कर लेना चाहिए कि जिस प्रकार की भी प्राक्कल्पना का सुझाव हममें से किसी को भी जहाँ तक स्वयं अपने वैयक्तिक अनुभव से प्राप्त होता है वहाँ तक उसे निष्ठा के बंध उपयोग का मामला माना जा सकता है।

९—उपर्युक्त विचारविमर्श के आधार पर ऐसी कुछ टिप्पणियों की जा सकती है जो संक्षेप मे उन ईश्वरास्तित्वविषयक तथा कथित दार्शनिक विवादोक्तियों का संक्षिप्त विवरण दे सके जो काण्ट और हेगल के हाथों पडकर अविश्वास्य ठहराये जाने से पहले तत्वमीमासा के रगमच पर प्रमुख भूमिका अदा करती रही थी।^१ काण्ट की महान् उपलब्धि उसकी वह प्रदर्शन विषयक सफलता है जिसके द्वारा उसने यह दिखा दिया कि 'प्रमाणों' का सारा जोर इस प्रसिद्ध जीवविज्ञान शास्त्रीय वादोक्ति पर निर्भर है आधुनिक दर्शनशास्त्र जिसके देकातों के पंचम 'मेडिटेशन' मे दिए गए स्वरूप से आज भी परिचित है। उस स्थल पर देकातों ने लिखा है—'ईश्वर' शब्द से मेरा अभिप्राय एक पूर्णात्पूणतर सत्ता या प्राणी से। अब चूँकि अस्तित्व पूर्णता का और अनस्तित्व अपूर्णता का ही नाम है इसलिए मैं आत्म-व्याघात दोष का भागी हुए बिना किसी नास्तित्वमय पूर्ण सत्ता का विचार ही मन मे नहीं ला सकता। अतः प्राक्कल्पनानुसार पूर्ण ब्रह्म या ईश्वर का अस्तित्व होना आवश्यक है और उसे ही एक मात्र ऐसी सत्ता होना चाहिए जिसका अस्तित्व उसकी परिभाषा से ही अनुगत होता है।

काण्ट की इस प्रसिद्ध निष्कर्ष-विषयक और भी प्रसिद्ध आलोचना उस सिद्धान्त पर केन्द्रित थी जिसे उसने ह्यूम के अध्ययन से सीखा था और जो यह था कि तार्किक आवश्यकता 'व्यक्तिनिष्ठ' होती है। यदि मैं गुणों के आधार पर परिभाषित किसी तार्किक विषय के बारे मे सोचता हूँ तो उस परिभाषा मे सम्मिलित सारे ही गुणों का उस विषय मे अव्याहार करना 'आवश्यक' हो जाना है अर्थात् या तो मैं उस विषय मे उनके होने की पुष्टि करूँ और यदि ऐसा न करूँ तो आत्म-व्याघात दोष का भाजन बनूँ। अतः

१. काण्ट का यह प्रसिद्ध शपट्टा 'ट्रान्सडेंटल डायलेक्टिक' बुक २, टिव ३, (दि आइडियल आफ् प्योर रीजन), सेक्० ३-७ मे मिलेगा। ह्यूम की आलोचनाएँ उसकी नृत्यपरान्त पुस्तक 'डायलॉग्स ऑन नैचुरल रिलीजन' मे मिलेंगी।

प्रभाव प्रमुख रूप से विनोप पड़ा। हेगेलीय आलोचना के प्रमुख सिद्धान्त रूप प्रतीत होने वाले अभिमत को वड़े ही स्पष्ट रूप में अंग्रेजी दर्शनशास्त्र के लिए श्री ब्रैडले ने व्यक्त कर दिया है।^१ और उन्हीं के विमर्ग पर नीचे लिखी बातें प्रबानतया आधारित हैं।

जीव-विकास शास्त्रीय प्रमाण का मूल्यांकन करने समय हमें उसमें अन्तर्गस्त सिद्धान्त और जिस विगिष्ट रूप में वह उन सिद्धान्त को प्रस्तुत करता है इन दोनों बातों को एक दूसरे में पृथक् ही रखना होगा। यह तो स्पष्ट ही है कि काण्ट का यह कथन पूरी तरह से सही है कि अस्तित्व का अर्थ अगर अवकाशीय तथा कालीन क्रम में विद्यमानता माना जाय तो आप किसी विचार के मेरे स्वामित्व के आधार पर तत्त्वदृष्ट प्रतिदर्शी विचार के अस्तित्व को सिद्ध नहीं कर सकते।

आप यह नहीं कह सकते कि मैं जिस किनी की भी कल्पना करूँगा उसका अस्तित्व मेरे द्वारा कल्पित रूप में होना आवश्यक है। किन्तु इस प्रकार सार्वत्रिक रूप से विनियोजनीय न होने के आधार पर ही जीवविकास शास्त्रीय प्रमाण को निन्दनीय नहीं कहा जा सकता। उनमें अन्तर्गस्त सिद्धान्त अपने सीवे-सादे रूप में यह प्रतीत होता है। प्रत्यय अथवा विचार तथा अपने अस्तित्व से बाह्य, काल-क्रम के तथ्य रूप में वर्तमान उस प्रत्यय की 'अर्थ-स्वरूपा' अथवा 'प्रतिनिधि' वास्तविकता या नन् दोनो ही ऐसी समग्र वास्तविकता के परस्परत पूरक पक्ष हुआ करते हैं, जिसमें वे दोनों स्वयं भी शामिल रहते हैं। क्योंकि एक ओर तो ऐसा लचर और असत्य कोई प्रत्यय या विचार होना ही नहीं जिसका या तो कोई 'आगम्य' ही न हो या जिसके अपने वर्तमान अस्तित्व से बाह्य कोई लक्ष्यार्थक सदर्म न हो^२। दूसरी ओर अनुभूति के किसी भी विषय अथवा कर्ता के लिए जिसकी कोई यथार्थता न हो वह अवस्तु होती है। अतः अपने सामान्यतम रूप में जीव-विकानात्मक वादोक्ति एक नीचा सादा यह कथन मात्र है कि किनी कर्ता या विषय हेतु, अर्थ और वास्तविकता अन्योन्याभिप्रायी होते हैं। किन्तु इनमें यह न समझ लेना चाहिए कि सभी विचार समान रूप से सत्य और यथार्थ होते हैं। दूसरे शब्दों में, यद्यपि स्वयं उसकी विद्यमानता को छोड़ कर प्रत्येक विचार का कोई न कोई अर्थ अवश्य होता है फिर भी हो सकता है कि विभिन्न विचार ऐसे की संरचना का प्रतिनिधित्व करे जिसके अर्थ को वे पर्याप्तता की परस्पर अत्यन्त भिन्न मात्राओं में व्यक्त करते हों। मेरे विचार का

१. अपीयरेंस एण्ड रीयालिटी—अध्याय २४।

२. कोई भी विचार केवल और निरपेक्ष रूप से उसी तरह असत्य नहीं हो सकता जिस तरह कि कोई कार्य बिना किसी लागलपेट के ही एकदम खराब या अनिष्टकर नहीं हुआ करता। यद्यपि तब निराश्रय अथवा निरर्थक हो सकते हैं तथापि विचार कदापि निरर्थक नहीं होते।

जो आशय है वह आशय अपने उस वास्तविक रूप से जिन रूप में मैं उसे सोचता हूँ अव्यधिक दूर हो सकता है।

अब हम निश्चयपूर्वक कह सकते हैं कि मेरा विचार आन्तरिक रूप से जितना ही एकरस और व्यवस्थित होता है उतने ही अधिक पर्याप्त रूप में वह अपने अर्थ को व्यक्त करता है यदि पूर्णरूपेण व्यक्तस्थित और नग्न विचार मिथ्या निरूपण भाव हो तो वैज्ञानिक सत्य विषयक हमारा समग्र निकष का कोई मूल्य ही नहीं रहता। किन्तु बुरी तरह से हम इन ज्ञान-विक्रान्तात्मक वादोक्ति का उपयोग व्यावहारिक रूप में किया करने है यह बात आमतोप से उन तरीके से देमने में नमस्त में आ जाती है जिसके अनुसार उदाहरणतः हम ऐतिहासिक तथ्यों की व्याख्या अथवा उनका पुनर्निर्माण करते हैं। वहाँ व्यवस्थित और नर्वक्रमा व्याख्या का आन्तरिक मागत्य को ही उनकी सत्यता का साक्ष्य नमस्त लिया जाता है। अब यह युक्ति पेश की जा सकती है कि यदि वास्तविकता पर विचार करने का कोई ऐसा व्यवस्थित तरीका मौजूद है जो निरपेक्षता और पूर्णरूप से आन्तरिक नग्न और हमारे विचारों की वैयक्तिक अन्तर्वस्तु के जादिल्य की यथामानव वृद्धि के बावजूद भी प्रकृता अपरिवर्त्य रहनेवाला है तो हम विश्वासपूर्वक कह सकते हैं कि ऐसी विचार व्यवस्था, उन सीमा तक जहाँ तक कि कोई विचार वास्तविकता का प्रतिनिधित्व कर सकता है, नैमित्तिकता उस वास्तविकता का प्रतिनिधि होगा—जिसका प्रतीक वह है। अब तो जब कि विचार स्वयं वास्तविकता या सत् न 'होगा' क्योंकि वह तब भी विचार रूप है जिसके माने हैं कि वह अपने अस्तित्व के परे कोई वस्तु है, वहाँ उसे मूल रूप में प्रतिष्ठित करने के लिए उसमें किसी सरचनात्मक परिवर्तन या रद्दीकरण की प्रवृत्ति तो न होगी केवल विवरणात्मक मूलों की ही आवश्यकता पड़ेगी।

किन्तु यदि कहीं भी ऐसा विचार हमारे सामने हो जो उपर्युक्त प्रकार से आन्तरिकतया सगत हो और ज्ञान के अतिशय विस्तार से भी स्वभावतः अनभावित बना रहे तो निश्चय ही वह वास्तविक विषयक हमारी तत्त्वमीमानीय कल्पना का एक निरपेक्ष या व्यष्टि विषय होगा। इस प्रकार किसी भी अर्थ में, जहाँ तक कि वह दौषात्मक नहीं होता, जीव विकानीय प्रमाण इस सिद्धान्त का समकक्ष प्रतीत होता है कि एक यथार्थिक विचार विमुक्त ज्ञान का दाता होता है। और चूंकि सकल यथार्थिक विचारार्थ उसके लक्ष्य की सरचनात्मक विमुक्त व्यष्टिता पूर्वानुमिति होती ही है अतः वास्तविकता का यथार्थ परिपूर्ण व्यष्टि होना आवश्यक है। किन्तु इसका मतलब यह नहीं कि यह परिपूर्ण व्यष्टि, 'ईश्वर' भी हो यानी विशिष्ट धार्मिक आवेगों पर आधारित विश्वासी द्वारा अध्याहृत लक्षण उसमें विद्यमान हो। यद्यपि विषयक 'ईश्वर' तत्त्वमीमानीय निरपेक्ष की सही कल्पना किन सीमा तक है इस बात को हम स्वयं धार्मिक अनुभूति की उपलक्षक अभिव्यक्तियों के विश्लेषण से जान सकते हैं। और यह स्पष्ट है कि

‘ईश्वर’ कहने का यदि हमारा अभिप्राय निरपेक्ष समय से घटिया किसी वस्तु का है, तो उसकी सिद्धि के लिए जीव विकासपरक प्रमाण की कोई सार्थकता नहीं रहती। यह सिद्ध कर सकना अमभव है कि सार्थक विचार की सभावना में निरपेक्षान्तर्गत वर्तमान, अनुभव द्वारा हमें अज्ञात रहनेवाली विगिष्ट परिमित सत्ता भी शामिल है।

‘ब्रह्माण्ड-विज्ञानीय’ प्रमाण अथवा ‘विश्व विषयक आकस्मिकता पर आधारित वादोक्ति’, जीव-विकास विज्ञानाधारित वादोक्ति के विपरीत, पहले पहल यह देखने पर दत्त अनुभवाधारित तथ्य को लेकर अपना कार्य प्रारम्भ करती प्रतीत होती है। आलोचना हेतु काण्ट द्वारा मशेषीकृत रूप में उसे यो प्रस्तुत किया जा सकता है — “यदि किसी भी वस्तु का जरा सा भी अस्तित्व है तो उसके साथ साथ निरपेक्षतया आवश्यक सत्ता का होना भी जरूरी है। उदाहरणतः मैं स्वयं विद्यमान हूँ, निरपेक्षतया आवश्यक सत्ता भी विद्यमान है।” प्रमाण को अच्छी तरह पक्का पूरा करने के लिए यह सिद्ध करना जरूरी होगा कि उप-स्थापना में जिसके अस्तित्व का दूडोपकथन हुआ है वह सत्ता, अर्थात् मैं स्वयं, अपने आप में ‘निरपेक्षतया आवश्यक सत्ता’ नहीं हूँ और इस प्रकार समापित वादोक्ति सिद्धान्त तृतीय मेडिटेशन में देकार्त द्वारा प्रस्तुत द्वितीय ‘प्रमाणों’ से एकाकार हो जाती है। उक्त स्थल पर यह निष्कर्षित हुआ है कि यदि मैं, एक निर्भर सत्ता, विद्यमान हूँ, तो एक ऐसा ईश्वर भी होना आवश्यक है जिसपर मैं तथा अन्य सब वस्तुएँ निर्भर हैं।^१ काण्ट के कथनानुसार हम निष्कर्ष की सारी शक्ति जीव-विकासीय वादोक्ति के अग्रिम स्वीकरण पर निर्भर होती है। अपने आपसे तो ब्रह्माण्ड-विज्ञानपरक प्रमाण इतना ही सिद्ध करता है कि यदि कोई आश्रयी अस्तित्व वास्तविक हो, तो, किसी प्रकार के स्वतन्त्र अथवा अनिर्भर अस्तित्व का भी वास्तविक होना आवश्यक होगा। इसे ‘ईश्वर’ के अस्तित्व के प्रमाण में परिवर्तित करने के लिए आपको जीव-विकास विज्ञानीय ‘प्रमाण’ की पूर्णात्पूर्ण सत्ता अथवा ‘वास्तविकतम’ या ‘परमसत्’ का ‘अनिर्भर अस्तित्व’ के साथ साम्य बैठाने के लिए और भी आगे बढ़ना होगा। क्योंकि अन्यथा, ह्यूम के कथोपकथनों

१ जैसा काण्ट ने नोट किया है, यह वादोक्ति लीबनिट्ज को भी प्रिय थी। लीबनिट्ज द्वारा इस वादोक्ति तथा अन्य ‘प्रमाणों’ के उपयोगार्थ देखिए वर्डेंड रसल लिखित ‘फिलॉसोफी ऑफ लीबनिट्ज’, अध्याय १५। उसके विरुद्ध उदायो गरी ह्यूम की आपत्तियों के लिए पूर्वोद्धृत ‘डायलॉग कर्सेनिंग नैचुरल रिलीजन’ कान्वाँ खूब देखिए। तृतीय मेडिटेशन का अन्य ‘प्रमाण’ अर्थात् यह कि आनुवंशिक स्रोतों से जिसकी प्राप्ति मैं नहीं कर सकता ऐसे ईश्वरविषयक प्रत्यय का मेरा स्वामित्व प्रत्यय-विषयक लक्ष्य की वास्तविकता का प्रमाण है, प्रत्ययावस्तित्व-परक जीव-विकासीय वादोक्ति का ही एक विशिष्ट रूप है।

(डॉयलागज) के एक प्रवक्ता ने जैसा सुझाव दिया है वैसे ही सुझाव इवर से भी दिया जा सकता है कि योगरूपेण अथवा समूहरूपेण ग्रहीत प्रपचात्मक घटनाओं की श्रृंखला स्वयं ही, ऐसा 'अवश्यभावी अस्तित्व' है जिसपर प्रत्येक पृथक् घटना का आकस्मिक 'अस्तित्व' निर्भर होता है। 'मैंने पदार्थ के बीस कणों के संग्रह में से प्रत्येक व्यष्टि के विशिष्ट कारण दिखाए थे न, अब अगर वाद को आप मुझसे पूछें कि सब बीसों का कारण क्या है तो मुझे आपका यह प्रश्न अत्यन्त अयुक्तियुक्त प्रतीत होगा। भागों का कारण बतलाते हुए यह बात पर्याप्त रूप से पहले ही समझाई जा चुकी है।

इस आपत्ति से बचने के लिए हमें यही कहे चले जाना होगा कि कि केवल 'पूर्णतिरपूर्ण सत्ता' ही 'अन्तिमेत्यतया आवश्यक' 'चरम आवश्यक' सत्ता हो सकती है और यह कि उसका 'आवश्यक अस्तित्व' उसके स्वरूप का परिणामी है। जैसाकि हम पहले देख चुके हैं यही दावा जीव विकासीय 'प्रमाण' में भी किया गया है। अतः जीव-विकासात्मक 'प्रमाण' की हमने जो आलोचना की है वह ब्रह्माण्ड विज्ञानीय 'प्रमाण' पर भी बराबर से लागू होगी। यदि हम दोनों को मिला दें और जीव विकासीय 'प्रमाण' को पहलेवाले रद्दीबल के अनुसार उन दोनों को फिर से प्रस्तुत करें तो वादोक्ति का रूप कुछ प्रकार का होगा। सारे ही साध्यों का प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष सन्दर्भ वास्तविक अस्तित्व, हुआ करता है। अतः यह दावा करना कि अबस्तु का अस्तित्व होता है अथवा कुछ भी विद्यमान नहीं रहता, आत्मव्याघात दोषपूर्ण होगा। किन्तु अस्तित्व स्वयं केवल व्यष्टि-रूप में ही प्रकल्प्य होता है। अतः निरपेक्षतया व्यष्टि का वस्तुतः अस्तित्ववान् होना आवश्यक है। और यह बात इस पुस्तक के द्वितीय खंड में दी गयी हमारी तर्कना के सामान्य सिद्धान्त से मिलती जुलती है। यदि यह वैध होतो स्पष्ट ही है कि वह केवल तत्वमीमासीय निरपेक्षविषयक वादोक्ति के रूप में ही वैध होगी, वह न तो उस निरपेक्ष को धर्माभिहित ईश्वर ही सिद्ध करेगी न निरपेक्षान्तर्गत परिमित व्यष्टि रूप ईश्वर के अस्तित्व का दावा करने के लिए कोई आधार ही प्रस्तुत करेगी।^१

१. इस रूप में परिवर्तित होकर जीव विकास युक्त ब्रह्माण्ड विज्ञानीय द्विधा वादोक्ति को दो आधारों पर आक्रान्त किया जा सकता है—(१) यह कि वह फिर एक बार इतना ही प्रमाणित करती है कि यदि यह स्वीकार कर लिया जाय कि सारे ही साध्यों का विचार्य विषय केवल वास्तविक अस्तित्व की खोज मात्र है निरपेक्ष भले ही वह प्रत्यक्षतः हो अथवा दूरतः, निरपेक्ष की उपस्थिति हमें स्वीकार करनी ही होगी लेकिन इससे यह नहीं प्रकट होता कि सारे ही साध्य इसी विचार में उलझे रहते हैं। (२) यह कि जब हम कहते हैं कि अस्तित्व केवल व्यष्टिरूपेण ही प्रकल्प्य होता है तो हम अस्तित्व को विशेषणात्मक मानने की देकार्त की भ्रान्त कल्पना के वशीभूत होकर ही ऐसा कहते हैं। उपर्युक्त दोनों बातों का उत्तर में इस प्रकार

भौतिकव्यात्मवादीय वादोक्ति, जिसे अभिकल्पात्मक प्रमाण-अथवा साध्य-वादीय प्रमाण भी कहते हैं, उपर्युक्त दोनों प्रमाणों से, अपने प्रचलित रूपों में वस्तुतः अनुभवाधारित होने के कारण भिन्न होती है। प्रकृति की सरचना में वर्तमान आभासी व्यवस्था तथा मानवीय श्रेयस् की उस भावना के रूप में जो किसी बुद्धिमान अथवा हितकारी सत्ता या सत्ताओं को प्रकृति का कर्त्ता मानती है, यह वादोक्ति विश्व के प्राचीन तथा अर्वाचीन दोनों ही युगों की सभी विश्वपरक वादोक्तियों में सर्वाधिक लोकप्रिय रही है। जोनोफन के कथनानुसार सुकरात इस वादोक्ति पर बड़ा जोर देता था। अध्यात्मवादीय विश्वासों की तार्किक आलोचना के आधुनिक प्रतिरक्षकों में भी उसका स्थान प्रमुख है। किन्तु यह बात ध्यान देने की है कि ह्यूम और काण्ट की आलोचनाएँ 'अभिकल्पनात्मक वादोक्ति' के लिए एकदम घातक तब हो जाती हैं जब इस वादोक्ति को अनन्त श्रेयस् और बुद्धि के आगार, ईश्वर के अस्तित्व के प्रमाण रूप में प्रस्तुत किया जाता है। जैसा कि काण्ट का भी कथन है, अपने श्रेष्ठतम रूप में, प्रकृतिविषयक प्रेक्षित व्यवस्था और एकरूपता के आधार पर हम प्रकृति के कर्त्ता को किसी परिमित मात्रा में श्रेयस्कर और बुद्धिमान मान सकते हैं। प्रकृति के कर्त्ता में भी अपरिमित बुद्धि और श्रेयस्कर्तृत्व का अनुमान करने के लिये उसको एकान्त एकरूपता और श्रेयस्कर्तृत्व के जिस दृढकथन की हमें आवश्यकता पड़ती है वह अनुभवाधारीय सत्यापन की सीमाओं के एकदम बाहर है और किसी जीव-विकास-विज्ञानीय प्रमाण द्वारा ही उसे स्थापित रखा जा सकता है। अतः 'अभिकल्पात्मक वादोक्ति' ज्यादा से ज्यादा ऐसे ही ईश्वर को सिद्ध कर सकती है जिसकी बुद्धि और श्रेयस्करता, जहाँ तक वे ज्ञेय हैं, सीमित ही होती है। इसी बात को और भी अधिक जोर के साथ ह्यूम ने यो पेश

दूंगा (१) विवादान्तर्गत वाद विषय की वैधता से तब तक इनकार नहीं किया जा सकता जब तक निषेध पक्का न हो। अर्थात् जब तक सुज्ञानान्तर्गत साध्य कि 'कम से कम कुछ साध्यों का, मेरे मन के मानसिक तथ्य के रूप में, स्वयं प्रस्तुत होने के अतिरिक्त, वास्तविकता से कोई सरोकार नहीं हुआ करता' का प्रश्नान्तर्गत सरोकार ही उसका अपना सरोकार नहीं बन जाता तब तक वह साध्य अर्थहीन रहता है और इसलिए वह यथार्थ साध्य भी नहीं रहता। (२) यह कि अस्तित्व के तत् और 'कि' की अलग अलग पहचान करना आवश्यक है। अस्तित्व के 'तत्' और 'कि' की अलग-अलग पहचान करना आवश्यक है। अस्तित्व का 'तत्' एकदम अकल्पनीय है किन्तु हमारा कहना है कि इस अप्रकल्पनीय तत् को केवल तर्कानुसार ही न कि वस्तुतः उसे 'कि' से पृथक् किया जा सकता है। और यह कि 'तत्' और 'कि' की इस अवियोज्यता ही को हम 'व्यष्टता' मानते हैं।

किया है कि यदि मानवीय प्रयोजनों के लिए, प्रकृति के आशिक विषयक ज्ञात तथ्य अपने असली रूप में किसी बुद्धिमत्ता और श्रेयस्कर प्रज्ञा की सिद्धि के लिए वैध हों तो क्या वे सदोप श्रेयस्करता तथा सदोप बुद्धिमत्ता की सिद्धि के लिए, सामान्य-राष्ट्र के तत्सदृश ही सुनिश्चित तथ्य नहीं हो सकते ? १

भौतिक्यध्यात्मवादीय प्रमाण के निष्कर्षों तथा अन्य 'प्रमाणों' के परिणामों के बीच पायी जाने वाली भिन्नता का एक और भी गहरा तत्त्वमीमासीय कारण है जिसका संक्षिप्त रूप में यहाँ जिक्र कर देना उचित होगा। पहले से सोची गयी 'अभिकल्पना' के कारण ही विद्वत् में क्रम और व्यवस्थित एकता पायी जाने की समग्र कल्पना तभी हमारी समझ में आ सकती है जब हम उस अभिकल्पना के निर्माता या कर्ता को परिमित तथा अपनी ही तरह कालीय उत्परिवर्तनीयता का भाजन मान लें। क्योंकि स्वयं अभिकल्पना की धारणा में ही मनसा-कल्पित आदर्श का उस तात्त्विकता से, जो उस आदर्श के आनुकूल्यीकरण की प्रतीक्षा करती रहती, पार्थक्य अभिनिविष्ट रहता है और परिणाम-स्वरूप वह कालीय-प्रक्रिया भी उसी में अभिनिविष्ट रहती है जिसे हम सकल परिमित का उपलक्षक पहले ही पा चुके हैं। अतः भौतिक्यध्यात्मवादीय प्रमाण स्वतः परिमित 'देवों' की वास्तविकता सिद्ध करने के लिए ही प्रयुक्त हो सकता है न कि ईश्वर की, क्योंकि वह परिमितपरक पदार्थों से ही शुरू से आखिर तक अपना काम किया करता है।

प्रारम्भिक पूर्वानुमानों द्वारा इस प्रकार परिसीमित उक्त वादोक्ति की तार्किक शक्ति के विषय में यहाँ केवल एक ही टिप्पणी आवश्यक है। उपर्युक्त तर्कना में जिस बात पर जोर दिया गया है वह न केवल यही है कि 'प्रकृति' वस्तुतः व्यष्टित्व तथा प्रयोजनात्मक अभिधृति ही नहीं बल्कि एक अभिकल्प-युक्त व्यवस्था भी है। उसके साथ इतना और भी है कि उसमें मानव प्रगति के सहायक और पोषक विशिष्ट अभिकल्प के दर्शन भी हमें होते हैं। लेकिन बात वास्तव में ऐसी है या नहीं यह अनुभवार्थित तथ्यता विषयक ऐसा प्रश्न प्रतीत होगा जिसका निर्धारण उसी प्रकार की अनुभवधारित समस्याओं पर लागू हो सकनेवाली विधियों द्वारा ही हो सकेगा। भविष्य में संभवतः जिन विचारपद्धतियों के अनुसार उपर्युक्त बात का निर्णय किया जायगा वे निम्नलिखित सामान्य प्रकार की हैं। प्रतीत होता है कि विकासात्मक विज्ञान ने यह विलुक्त स्पष्ट कर दिया है कि जो प्रभाव उसे ज्ञात हैं—जैसे कि 'प्राकृतिक' और 'लैंगिक चयन'—उनमें ऐसी प्रक्रियाएँ विद्यमान होती हैं जो, जहाँ तक हम ज्ञान करते हैं वहाँ तक, परिणामों की सिद्धि हेतु किए जाने वाले प्रयत्नों के बिना ही, हितकारी परिणाम उत्पन्न किया

करती है।^१ तब हमें यह पूछना पड़ता है कि क्या ऐसा कोई वास्तविक आधार मौजूद है या नहीं जिसके बल पर कहा जा सके कि ये प्रभाव स्वतः। इतने पर्याप्त नहीं कि वे मानवीय सम्यक्ता के विकास का जहाँ तक कि वह विकास पर्यावरणीय तत्वों के कारण हुआ हो, कोई कारण बता सके। यदि वे इतने पर्याप्त हैं तो किसी हितकारी मानवातिश्रेष्ठ कर्त्ता द्वारा मानवीय विकास होने विषयक 'भौतिकव्याप्तिक' वादोक्ति अपेक्षाधिक अथवा निरर्थक सिद्ध होगी। यदि वे इतने पर्याप्त नहीं हैं तो उनका अभाव हमारे लिए यह मान लेने का एक अच्छा आधार प्रस्तुत करता है कि हमारे पर्यावरण की निर्मात्री एक अमानवीय 'अभिकल्प' परिमित प्रज्ञा है। दोनों ही तरह से प्रश्न ऐसा अनुभववाचरित तथ्य-विषयक प्रतीत होता है कि सामान्य तत्वमीमासीय आधारों पर उसका अग्रिम निर्धारण नहीं हो सकता।^२ न हमें ही यह उचित प्रतीत होता है कि हम प्रकृति में ऐसा अभिकल्प होने का पूर्वानुमान कर ले कि जिसका अस्तित्व मान लेने पर वह सदा ऐसे लक्ष्यों की सिद्धि हेतु आवश्यकरूपेण निदेशित हो, जो या तो हमारे लिए बोधगम्य हों और यदि बोधगम्य हों तो इस अर्थ में 'हितकारी' हों कि वे हमारे विगिष्ट मानवीय हितों को और आगे बढ़ा सकें। और इस विषय को यहाँ तक पहुँचाकर अब मैं विरत होता हूँ।

अधिक अनुशीलनार्थ देखिए—एफ० एच० ब्रैडले, 'कृत अपीयरेंस एण्ड रीनालिटि', अध्याय २५, २६; ई० मैकडॉगार्ड लिखित 'स्टडीज इन हेगेलियन कॉस्मोलॉजी', अध्याय ६, ८; रॉयस कृत 'दि वर्ड्स एण्ड दि इडिबिजुअल', द्वितीय सीरीज, लेक्चर ९, १०।

१. यह हमारे अपने इस अभिमत के एकदम अनुकूल है कि सकल वास्तविक प्रक्रियाएँ इस मानने में साध्यपरक होती हैं कि वे व्यक्ति-निष्ठ-हित-प्रमुख होती हैं क्योंकि (अ) सकल साध्यपरक प्रक्रिया किसी तरह से भी वास्तविक 'अभिकल्प' नहीं होती न 'संकल्प'। (उद्देग, इन्द्रियवासना, अन्यास आदि सब इसी के अंतर्गत हैं) और (ब) वास्तविक संकल्प का सदा उत्पादित परिणामपरक संकल्प होना आवश्यक नहीं होता। मनुष्य का 'लैंगिक चयन' ऐसी प्रक्रिया का उदाहरण हो सकता है जो वास्तविक संकल्प का रूप धारण कर सके, किन्तु उस दशा में वह संकल्प तब यदा-कदा ही उस मूलवृत्त को उन्नत बनाने का संकल्प होता है जो वस्तुतः उसी से पैदा होता है।
२. तुलना कीजिए ब्रैडले को 'अपीयरेंस एण्ड रीनालिटि' के पृष्ठ २००, ४९६-४९७ (फर्स्ट एडिशन) से। आस्तित्ववादी 'प्रमाणों की ह्यूमन तथा काण्ड्रीय आलोचनाओं का प्रोफेसर फिलिप्स का प्रयत्नित उत्तर मुझे इस अध्याय में लिखित अपने विचारों में सुधार करने के लिए प्रेरित नहीं कर सका।

अध्याय ६

उपसंहार

१—क्या हमारी निरपेक्ष अनुभूति, सहीतौर पर, 'विचार और सकल्प का संयोग' कही जा सकती है ? 'निरपेक्ष' निश्चित रूप से हमारे प्रज्ञात्मक तथा व्यावहारिक आदर्शों की अंतिम ससिद्धि ही है। किन्तु (१) उसमें सौन्दर्यानुभूति, सुख, दुःख आदि पहलू जो न तो विचार होते हैं न सकल्प, शामिल रहते हैं। (२) और वह निरपेक्ष न तो विचार का न संकल्प ही का उनके तद्गुण में निरपेक्ष स्वामी ही हो सकता है। विचार और सकल्प दोनों ही प्रकृत्या ऐसी वास्तविकता का पूर्वानुमान किए रहते हैं जो विचारमात्रातीत तथा सकल्प मात्रातीत होती है। २—कहा जा सकता है कि हमारे इस उपसंहार में एक माने में, नास्तिकवाद और इसी तरह पर रहस्यवाद के भी तत्त्व अन्तर्ग्रासित हैं। किन्तु यह उपसंहार नास्तिक इसी माने में है कि उसमें यह कहा गया है कि हम निरपेक्ष अनुभूति के विशुद्ध स्वरूप से अभिज्ञ नहीं हैं। जहाँ तक ज्ञान की वैधता का प्रश्न है वहाँ तक तद्विषयक अविश्वास इस उपसंहार में अभिग्रास्त नहीं है। उसका आभासतः नास्तिकतापरक निष्कर्ष स्वयं ज्ञान के साक्ष्य पर ही आधारित है। इसी प्रकार वह अवबोध और सकल्प की रचनाओं की मान्यता से इनकार करने के कारण नहीं अपितु उनका अतिक्रमण करने के कारण ही रहस्यपरक कहलाता है। ३—तत्त्वमीमांसा हमारी जानकारी में अन्य कुछ भी वृद्धि नहीं करती न वह कार्य के नये स्रोत ही हमारे लिए प्रस्तुत करती है। वस्तुओं की प्रकृति के विषय में समग्ररूपेण अटकलबाजियाँ करने की उसकी अनवरत प्रवृत्ति ही अंतिमतः उसका औचित्य सिद्ध करती है।

१—इस ग्रंथ की समाप्ति करने से पहले यहाँ, पुनरावृत्ति-स्वरूप, संक्षेप में सामान्य सिद्धान्तविषयक हमारे उन कुछ महत्वपूर्ण निष्कर्षों को, जिन पर हमारे पूर्वगत विचारविमर्श के दौरान, उनके अनुरूप ध्यान नहीं दिया जा सका, यहाँ एकत्र कर देना उचित प्रतीत होता है। हमारी प्रमुख वादोक्ति, जिस विशिष्ट समस्या-विषयक हमारी विचारणाओं से पर्याप्त संपुष्टि हो जाने की आशा की जा सकती है, यह थी कि वास्तविकता समग्ररूपेण अन्ततोगत्वा ऐसी एकल व्यष्ट व्यवस्था का निरूपण करती है, जिसकी सामग्री मनस्तत्वीय तथ्य वस्तु ही होती है और यह कि इस व्यवस्था की व्यष्टता अन्ततोगत्वा व्यक्तिनिष्ठ हित के साध्यपरक एकत्व में निहित होती है। इसके अतिरिक्त हमने यह भी देखा कि अपनी मात्रा या श्रेणी के अनुसार सकल जमीनस्थ

वास्तविकता भी व्यष्ट होती है और यह कि निरपेक्ष की अन्तर्वस्तुएं भी इस प्रकार, वास्तविकता तथा व्यष्टता के उत्तरोत्तर वर्धमान क्रमों के सोपानात्मक संगठन का निरूपण करती हैं और यह कि इस तरीके पर जहाँ सकल परिमित अस्तित्व, परिमित रूप में आभास होता है न कि अन्तिमेत्य वास्तविकता, वहाँ आभास स्वयं भी विविध मात्रा में होते हैं; और यह कि आभासों के बिना कोई वास्तविकता होती ही नहीं। अंत में हमने यह भी जाना कि परिमित व्यष्टों की सकल अभिलाषाओं, आकांक्षाओं का किसी न किसी तरह अन्तिमेत्य वास्तविकता में सम्मिलित होना पूर्ण होना आवश्यक है, भले ही, वे, आवश्यकरूपेण उसी रूप में पूर्ण न हो सकें जिस रूप में कि परिमित आकांक्षी ने चैतन्यावस्था में उनकी आकांक्षा की थी।

इस अंतिम निष्कर्ष से इस प्रश्न का सुझाव मिलता है कि अन्तिमेत्य वास्तविकता को यदि हम "विचार और संकल्प" का संयोजन कहे तो क्या यह उसका सही वर्णन होगा। क्योंकि यह वर्णन भ्रान्त प्रतीत होता है इसके कारणों का संक्षिप्त निर्देश में करूँगा। (१) निरपेक्ष को निःसंदेह इस माने में 'विचार और संकल्प की संयुक्ति' कहा जा सकता है कि उसकी सारी ही व्यष्ट रचना, व्यवस्थित मिश्र—संभव विषयक हमारे तार्किक आदर्श से तथा हमारे सिद्ध, व्यष्ट प्रयोजन के नीति-धर्मतत्वीय आदर्श से एकदम मिलती जुलती है। लेकिन इतना और भी कहना जरूरी है कि निरपेक्ष के ऐसे भी पहलू प्रतीत होते हैं जिन्हें इन दोनों विभागों में से किसी भी विभाग के अन्तर्गत ठीक से नहीं रखा जा सकता। उदाहरण के लिए सौन्दर्य-भावना और उस पर आधारित सौन्दर्य-बोध विषयक निर्णयों को समाकलीय पक्ष के रूप में अनुभूति के निरपेक्ष समग्र के अन्तर्गत ही रखना आवश्यक होगा। फिर भी सौन्दर्यानुभूति को सहीतौर पर न तो विचार और न संकल्प ही समझा जा सकता है। यही आपत्ति सुख के विषय में भी उठायी जा सकती है। सुखद अनुभूति के अवधारण अथवा नवीकरणार्थ किए गए संकल्पात्मक प्रयत्नों से सुख का चाहे जितना भी निकट का संभव क्यों न हो, यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि 'विशुद्ध' सुख^१ या सुखानुभूतियाँ चेतन 'संकल्पात्मक क्रिया' रूप नहीं होते और यह कि उन 'मिश्रित' सुखों में भी जो अपनी सुख-प्रदता के लिए पूर्ववर्ती आकांक्षा या वासना के तनाव से छुटकारे पर, अथवा आकांक्षा या वासना की आतति से प्राप्त

१. इस विशेषण का उपयोग सर्वविदित अफलातूनी माने में कर रहा हूँ। 'विशुद्ध' सुख वह सुख कहलाता है जो समग्रतः अथवा अज्ञातः भी, अपनी सुख प्रदता के लिए आकांक्षा अथवा वासना की वास्तविक पूर्वानुभूति पर निर्भर नहीं होता। मेरा अभिप्राय प्लेटो के विपरीत यह नहीं है कि इस प्रकार की पूर्वानुभूति द्वारा पुरःसूत कोई भी 'मिश्रित', सुख स्वयं अपने निश्चित गुणों से रहित कोई वयम्प-प्रभाव मात्र ही होता है।

उन्मुक्ति पर, आशिक रूप से निर्भर होते हैं, विस्लेषणों से हमें दो तत्व पृथक् कर मिलते हैं। एक तो है नवानुभूति द्वारा प्राप्त प्रत्यक्ष सुख का तत्व और दूसरा आकांक्षा से छुटकारा पाने की सुखानुभूति। अतः यदि यह मान लिया जाय कि सुख निरपेक्ष में भी विद्यमान है तो हमें यह भी स्वीकार करना पड़ेगा कि इसमें ऐसा कुछ भी विद्यमान है जो न तो विचार ही है न संकल्प। यही युक्ति तब भी काम देगी जब निराशावादियों के साथ हम भी यह मानने लगे कि निरपेक्ष में सुख की अपेक्षा दुःख का आधिक्य है क्योंकि दुःख और सकल्प-कुण्ठा के निकटस्थ सब के कारण यह मताग्रह कि अनुभूत दुःख अथवा दुःखानुभूति सदा और सर्वत्र ही किसी वास्तविक चेतन प्रयत्न की कुण्ठानुभूति ही होती है, एक मनोवैज्ञानिक अत्यरूपता होगी और जब तक इस अत्यरूपता को मान नहीं लिया जाता तब तक दुःख को भी हमें संकल्प अथवा विचाराविषय मूलिक अनुभूति-गुण मानना होगा। इस प्रकार अपने सर्वोत्तम रूप में विचार और सकल्प के संयोग की हैसियत से निरपेक्ष का वर्णन, अपूर्ण ही रहेगा।

(२) किन्तु इस वर्णन का अभिप्राय इसके अतिरिक्त यह भी समझा जाय कि स्वयं निरपेक्ष का तथ्य तद्रूप विचार और सकल्प होता है तो वह वर्णन अपूर्ण तो न होगा किन्तु असत्य अवश्य होगा। क्योंकि वास्तविक विचार और सकल्प को मूलतः अथवा सारतः ऐसी सान्त या परिमित क्रियाएँ अथवा कार्य-कलाप सिद्ध किया जा सकता है जिसमें से कोई भी तब तक अपने लक्ष्य तक न पहुँच कर अंतिम रूप से आत्म-संगत नहीं हो पाता जब तक कि उसका विचारमात्र अथवा संकल्प-मात्र रूप समाप्त नहीं हो जाता। अतः वास्तविक विचार में, उत्तरी वास्तविक विषयवस्तु या अन्तर्वस्तु और उसके सदर्थ के बीच थोड़ी बहुत असंगति का पहलू सदा ही रहा करता है। वास्तविकता विषयक विचार ही सदा, अशत, स्वयं विचार-बाह्य होता है, और वैचारिक अन्तर्वस्तु केवल अपूर्ण रूप में ही उसका प्रतिनिधित्व करती है और इस कारण से ही, वह जिन विचार का लक्ष्य होती है उसके लिए अस्वात्म होती है। और विचार करने की नारी ही प्रक्रिया को, विचार द्वारा इस वृत्त का अतिक्रमण करने के प्रयत्नों की शृंखला कहा जा सकता है। जबतक कि विचार की अन्तर्वस्तु विचार्य वास्तविकता के लिए पर्याप्त नहीं होती, अर्थात् तब तक उस वास्तविकता के विषय में कुछ भी ज्ञातव्य शेष रहता है तब तक विचार, अविश्रान्तरूप से अप्राप्त निष्पत्ति की ओर आगे बढ़ता ही चला जाता है। किन्तु विचार-प्रति-विचारात्मक सादृश्य यथार्थतः पूर्ण हो जाय तो विचार-लक्ष्य में तब ऐसा कुछ बाकी नहीं रहेगा जो उस विचार की अपनी अन्तर्वस्तु से बाह्य हो। उस विचार के ज्ञाता विचार के लिए तब वह 'अन्य' अथवा 'अस्वात्म' न रहेगा और इस प्रकार विचार और उसका लक्ष्य एकाकार हो जायेंगे। किन्तु इस निष्पत्ति में विचार को अपना वास्तविक प्रक्रिया का विशिष्ट रूप ठीक उसी प्रकार खो देना पड़ता, जिन प्रकार कि लक्ष्य को बाह्यतः दत्त अमुक वस्तुत्व के अपने स्वरूप को, कम से कम आशिक

रूप में ही, खो देना पड़ता। मात्रात्मक विचार तथा मात्रात्मक अस्तित्व दोनों ही एकाकार होते समय उस स्वरूप से रहित हो जाँयँगे जो परिमित अनुभूति के समय केवल उन दोनों के बीच की खाई का अतिक्रमण कर सकने की हमारी असमर्थता के कारण उनका अपना स्वरूप बन जाता है।

सकल्प का मामला भी ऐसा ही है। निःसन्देह यदि संकल्प शब्द से हमारा अभिप्राय सकल्पना अथवा इच्छाशक्ति की यथार्थ वास्तविक प्रक्रिया से है तो यह निष्कर्ष विचार के मात्रात्मक स्वरूप के निरपेक्षान्तर्गत अपरिवर्त्य रूप में लगातार बने रहने के दावे की आलोचना में शामिल है। क्योंकि सकल यथार्थ सकल्प का अभिप्राय ही, स्पष्ट रूप से एक अतिष्ठ प्रत्यय के रूप में अविग्रहीत, और इसीलिए विचार से अवियोज्य, प्रत्यय द्वारा प्रेरित होना और उससे अभिभूत होना है। (आनुपगिक रूप में मुझे फिर एक बार बताना चाहिए कि इसी कारण हमने सकल आनुभूतिक प्रक्रियाओं में उपलब्ध 'व्यक्तिनिष्ठ हित' का पहले 'संकल्प' नाम से जिक्र नहीं किया था और इस नाम से हम बच निकले थे।) किन्तु यदि अनुचित रूप से 'संकल्प' शब्द की व्याख्या के क्षेत्र को हम इतना विस्तृत भी कर दे कि उसने सकल साकल्पिक प्रक्रिया का समावेश हो जाय तो भी सामान्य परिणाम वही रहेगा। क्योंकि इन सब प्रक्रियाओं में क्रियात्मक अथवा वास्तविक भावना के 'अत्र' और 'अधुना' द्वारा अस्तित्व तथा समुचित स्वरूप तथा, अपने विविध आवेशों, आकांक्षाओं तथा वासनाओं की पूर्ति या सन्तुष्टि के लिए हम उसे जैसा बनाना चाहते हैं, तद्रूप अस्तित्व के बीच मौजूद वैषम्य शामिल होता है। किसी वास्तविकता के इन दोनों पहलुओं के बीच, स्पष्टतया ज्ञात न होते हुए भी केवल भावित रूप से अविच्छिन्न वैषम्य, जो अन्ततोगत्वा उस वैषम्य से एकीभूत तथा एकरस हो जाता है जो सकल वास्तविक साकल्पिक प्रक्रियाओं को प्रेरणा प्रदान करता है। और इसी लिए हम यह मान लेने के लिए प्रेरित हुए हैं प्रतीत होते हैं कि किसी भी साकल्पिक क्रियाशक्ति, जैसे कि वास्तविक प्रयत्न अथवा श्रम आदि को ऐसी अनुभूति में स्थान नहीं मिलता जहाँ आदर्शता तथा वास्तविक अस्तित्व के दोनों पहलू एकदम अंतिम रूप से मिल गये अथवा समुक्त हो चुके होते हैं।

यदि हम इस प्रकार की अनुभूति की स्वयं अपनी वांछिक तथा अपनी ही सकलात्मक प्रक्रियाओं की शब्दावली द्वारा व्यक्त करने से नहीं बच सकते तो हमें, कम से कम, इतना तो याद रखना ही होगा कि उक्त प्रकार की भाषा या शब्दावली जहाँ इस माने में सच होती है कि निरपेक्ष विषयक सर्वग्राही और समरूप अनुभूति ही वह अप्राप्य लक्ष्य है जिसकी प्राप्ति-हेतु आगे बढ़ने का प्रयत्न परिमित प्रज्ञा और परिमित सकल्प दोनों ही समान रूप से कर रहे हैं किन्तु फिर भी इन दोनों में से प्रत्येक उस लक्ष्य की निष्पत्ति की प्राप्ति करने हुए, —अगर वह उस निष्पत्ति को कभी प्राप्त कर भी सके तो,—जैसा कि हम जानते हैं, वह अपनी आपा खो देगा और वोव के ऐसे उच्चतर और प्रत्यक्षतर रूप

मेसक्रात हो जायगा जहाँ फिर उन दोनों में से किसी एक की भी पहचान न की जा सकेगी। पुरानी मध्ययुगीन परिभाषाओं के अनुसार निरपेक्ष को वास्तविक प्रज्ञावान् और वास्तविक सकल्पशील कहना होगा, फार्मलिटर नहीं अपितु एमिनेटर।^१

२—इस सबके यही परिणाम हैं कि ठीक इस कारण से ही कि निरपेक्ष समग्र न तो विचारमात्र ही होता है न सकल्प मात्र, न दोनों ही का कृत्रिम सश्लेष। प्रज्ञार्थ सत्य मात्र कभी भी वही वस्तु नहीं हो सकती जो अन्तिमेत्य सत् या वास्तविकता हुआ कबती है। क्योंकि मात्रात्मक सत्य में, सत्य या वास्तविकता केवल अपने बौद्धिक अथवा प्रज्ञात्मक रूप में ही हमें मिलती हैं, ऐसे रूप में जो विचार की, अपनी लक्ष्यविषयक सगति और व्यवस्थित एकता की माँग को उच्चतम रूप में सतुष्ट करता है। और जैसा कि हमने देखा है, विचार स्वयं इस माँग की पूर्ति कभी नहीं कर सकता। क्योंकि विचार को विचार बने रहने के लिए, स्वयं ज्ञात समग्र वास्तविकता से न्यून कोई वस्तु सदा ही होना आवश्यक है। वास्तविकता का एक और पहलू भी ऐसा होना आवश्यक है जो स्वतः विचार रूप न हो और जो वैचारिक अन्तर्वस्तु के रूप में बोद्धव्य भी न हो। यही बात यों भी कही जा सकती है कि जहाँ सकल वास्तविकता व्यष्ट होती है, उन सब वैचारिक अन्तर्वस्तुओं का, जिनके द्वारा हम उसके स्वरूप को जान पाते हैं, सर्व-सामान्य रहना आवश्यक होगा। हम सदा ही अपने विचारों में व्यष्ट को उसके तद्रूप में पकड़ने का प्रयत्न किया करते हैं और सदा ही असफल होते रहते हैं। व्यष्ट रूप में वास्तविकता कभी भी हमारे विचार की वास्तविक अन्तर्वस्तु नहीं हो पाती बल्कि वह एक ऐसा ज्ञानातीत लक्ष्य बनी रहती है विचार जिसका हवाला देता है अथवा जो विचार का आशय-रूप होती है। इसीलिए तो हमारे सत्यतम विचार से हमें ज्यादा से ज्यादा वैचारिक अन्तर्वस्तु और विचार के लक्ष्य के बीच विचार द्वारा ही वांछित सर्वांगसमता की अनादर्श सन्तुष्टि ही प्राप्त हो सकती है। अन्तिमेत्य रूप में वास्तविकता कभी भी केवल उतनी ही नहीं हो सकती जितनी कि वह हमारे विचारार्थ प्रस्तुत होती है। यह निष्कर्ष, स्पष्टतः नास्तिक और रहस्यवादी दोनों ही को थोड़ा बहुत औचित्य प्रदान करता है। वह औचित्य कहाँ तक लागू होता है इस बात को समझ लेना जरूरी है।

आइये तब, पहले तर्कसंगत नास्तिकवाद की सीमाओं के विषय में एकाग्र

-
१. 'अपीयेरेन्स एंड रीयालिटी' के अध्याय २६, पृ० ४६९-४८५ (प्रथम संस्करण) पर उद्धृत चादोवित् से तुलना कीजिए तथा साथ ही स्पिनोजा के 'एथिक्स' के भाग १ के प्र० पौ० १७ के प्रसिद्ध स्कोलियम से भी। वहाँ कहा गया है कि 'यदि प्रज्ञा और संकल्प ईश्वर के सर्वकालीन सार की वस्तु हैं तो इन दोनों ही विशेषणों में से प्रत्येक का, प्रचलित अर्थ से भिन्नार्थवाची होना आवश्यक है।

शब्द कह सुन ले । हमारे निष्कर्ष से हमें यह कहने की छूट दे दी थी कि वास्तविकता या सत् मे ऐसे पक्षों का होना आवश्यक है जो विचार न हो और साथ ही यह कहने की भी कि विचार को इन अन्य पक्षों के साथ मिलाकर ऐसी इकाई बना देना भी वास्तविकता के लिए जरूरी है, जो स्वयं बौद्धिक मात्र न हो । दूसरे शब्दों में कहें तो हमें यह स्वीकार कर लेना पड़ा था कि अनन्त अपरिमित अनुभूति का विशिष्ट स्वरूप हमारी समझ के बाहर है । आपसी तौर पर इसे यों भी कहा जा सकता है 'कि हम यह नहीं जानते कि 'ईश्वर' होना कैसा लगेगा ।' अब अगर यह नास्तिकवाद है तो हमें साफ़तौर पर मजूर करना पड़ेगा कि हम भी नास्तिक हैं । किन्तु हम जिस निष्कर्ष पर पहुँचे थे उसमें तो ऐसा कोई आधार हमें नहीं प्राप्त होता कि जिसके बल पर हम प्रज्ञा और सत्य के निरपेक्षान्तर्गत स्थानविषयक अपने सामान्य विश्वास को सन्देहास्पद मान सकें । इसके बजाय उस निष्कर्ष ने हमारी उस धारणा को और भी दृढ़ कर दिया है । क्योंकि हमारा यह निष्कर्ष कि तन्मात्र सत्य कभी भी वही वस्तु नहीं हो सकता यत अन्तिमेत्य सत् अथवा वास्तविकता स्वयं इस नियम पर आधारित है कि केवल समरन व्यष्टता ही अन्तिमतः सत् या वास्तविक होती है और जब प्रज्ञा किसी वैचारिक रचना को अन्य से सापेक्षतया श्रेष्ठतर और सत्यतर ठहराती है तो उस नियम का ही उपयोग करती है ।

इस प्रकार हमारा नास्तिकवाद, यदि उसे इस नाम से अभिहित किया जा सकता है, न तो वास्तविक सबधी विभिन्न सिद्धांतों की आपेक्षिक सत्यता-विषयक हमारे मानवीय अनुमान या अन्दाजे को अविश्वास्य ही ठहराता है न इस धारणा का कि 'ज्ञान आपेक्षिक होता है,' इस माने में समर्थन ही करता है कि वास्तविकता अथवा सत् तथा मानवीय ज्ञान की योजना के समग्ररूप के बीच प्रकल्पित किसी प्रकार का सादृश्य शायद न हो । मानवीय विवेक की अविश्वास्यता उस निष्कर्ष का आधार नहीं है अपितु उस मानवीय विवेक अथवा तर्कबुद्धि पर वे सिद्धांत भरोसा करने का दृढ़ निश्चय ही उसका आधार है । सत्य-तन्मात्र को वास्तविकता अथवा सत् से निम्नस्तर का घोषित करके वह विवेक स्वयं अपने ही विषय में दिए गए निर्णय को व्यक्त करने का दावा करता है । अतः भोड़ी नास्तिकता के समान अतः मे वह हमें विश्व की चरम रचना और परिणति के विषय में विशुद्ध सन्देह की अवस्था में पड़ा नहीं छोड़ देता बल्कि निश्चित रूप से वताता है कि विश्व रचना के प्रकार और उसकी रचना-सामग्रियों के स्वरूप का यथार्थ और विश्वास्य ज्ञान हमें प्राप्त है । और इस निश्चयीकृत ज्ञान के ही बल पर, न कि अज्ञात संभावनाओं की असमालोच्य दुहाई के बल पर वह स्वयं विचार के साथ वास्तविकता के एकाकार होने से इनकार करता है । सामान्य नास्तिकवादी कहता है कि, जहाँ तक ज्ञात है, मानवीय विचार भ्रमजाल होता है इसलिए हमें यह स्वीकार कर लेना होगा कि अन्ततोगत्वा हमें इस बात का कोई पता नहीं मिलता कि इस दुनिया की असलियत क्या है । व्यवस्थित आदर्शवाद कहता है कि इस कथन में कि यतः विचार ऐन्द्रजालिक नहीं होता इसलिए

वह इस बात का कि सत् विचाराधिक अनुभूति का व्यष्ट समग्र है, स्वतः प्रमाण है, हमारे ज्ञान में निश्चयात्मक योगदान किया है। दोनों स्थितियाँ ऊपर से देखने में भले ही एक-सी प्रतीत हो पर सैद्धान्तिक आधार पर वे मूलतः भिन्न हैं —

अब आइये हम अपने निष्कर्ष के रहस्यवादी अंश को लें। हमारे इस अभिमत के आधार पर कि सकल यथार्थ व्यष्टता में, चाहे वह परिमित हो या अपरिमित,^१ तात्कालिक भावित व्यष्टता का एक ऐसा उपलक्षक सम्मिलित रहा करता है जिसे विचार और सकल्प के सम्बन्धात्मक पदार्थों में विघटित नहीं किया जा सकता। हमें ऐसे परिणाम पर पहुँचा कहा जा सकता है जो एक माने में रहस्यावादात्मक है। लेकिन हमारा निष्कर्ष रहस्यवाद तब नहीं होगा जब रहस्यवाद का अर्थ वह सिद्धान्त हो जो अविच्छिन्न अव्यवहत, भावना के तद्रूप मात्र में ही अन्तिमेत्य सत् की खोज किया करता है। हमने बौद्धिक तथा साकल्पिक रचनाओं के परिणामों को ऐन्द्राजालिक और एक तरह की बौद्धिक तथा नैतिक गलती या भ्रान्ति नहीं समझा। इसके विपरीत हमने इस बात पर जोर दिया कि सत् अथवा वास्तविक की, अन्तिमेत्य एकता का, विचार और सकल्प की युक्तियुक्त योजना से घट होकर रहना उचित नहीं उसे तो उस योजना से बढ बढ कर ही रहना चाहिए। परिणामतः हमने जिद की थी कि हमारा निष्कर्ष उस हद तक ही, जहाँ तक कि वह रहस्यात्मक है केवल तात्किक प्रज्ञा और नैतिक सकल्प की सरचनाओं का उनके अंतिम परिणाम तक अनुसारेण करके तथा यह सिद्ध करके ही कि उनमें से प्रत्येक, उन दोनों ही का अतिक्रमण करनेवाली तथा उन्हें आत्मसात् कर लेनेवाली व्यष्ट वास्तविकता में अपनी पूर्णता प्राप्त करने की माँग करता है, न्याय्य ठहराया जा

-
१. 'परिमित' तथा 'अपरिमित' शब्द का उपयोग मैंने समझ कर ही किया है। वास्तविक सत् की पूर्ण प्रकृति को व्यक्त कर सकने की उसकी अपर्याप्तता को लेकर साम्बन्धिक अथवा आपेक्षिक योजना ही का रहस्यवादी द्वारा दोषी ठहराया जाना, वास्तविक परिमित अनुभूति के विषय में विनियोजनार्थ उसी प्रकार सही है जिस प्रकार कि चरम समग्र के विषय में विनियोजनार्थ हम न केवल ईश्वर के विषय में ही अपितु मानवीय व्यक्तियों के लिए भी यह कह सकते हैं कि वे 'विचार और सकल्प के संयोग' मात्र से अधिक कुछ है। और व्यक्तिगत मानव-प्रेम से तथा सत् की परमानन्दपरक दृष्टि में तथा दार्शनिक के 'ईश्वरपरक बौद्धिक प्रेम' में हमें अनुभूति का ऐसा उपलक्षक प्रकार प्राप्त है जिसे कुछ मनोवैज्ञानिक प्रयोजनों के लिए कुछ विचारणात्मक तथा सकल्पनात्मक प्रक्रियाओं के मिश्रण में विश्लेषित किया जा सकता है किन्तु जो अपने मूल अस्तित्व के रूप में, वास्तविक विचारों और वास्तविक सकल्पों के सल्लेख से युक्त किसी तरह से भी नहीं होता। देखिए—विगत पृष्ठ १५२।

सकता है। डा० मैकटागार्ट के प्रशसनीय शब्दों में “ऐसा रहस्यवाद जो समझ के तर्कों की परवाह नहीं करता निःसंदेह विनाशोन्मुख ही होता है। कभी दुनिया में ऐसा तर्क-शत्रु नहीं देखा गया जिसे अंत में तर्क ने न पछाड़ दिया हो। किन्तु एक रहस्यवाद ऐसा भी है जो समझदारी के स्थिति-विदु को लेकर चलता है और उससे तभी हटता है जब वह स्थिति-विन्दु स्वयं को ही अन्तिमैत्य न प्रदर्शित करके अपने से अतिक्रान्त किसी अन्य को अभिधारित करने लगता है। निम्नतर का अतिक्रमण उसकी उपेक्षा करना नहीं होता।” और केवल इस माने में ही दर्शनशास्त्र को अधिकार प्राप्त है कि वह “ज्ञान और सकल्प के ऐसे सर्वश्रेष्ठ सर्वग्राही ऐक्य को टूट करे जो असत्य मात्र और अश्रेयस् मात्र इसलिए है क्योंकि सर्वसत्य और सर्वश्रेयस् उसकी यथार्थ पूर्णता की छाया मात्र ही होते हैं।”^१

३—इस ग्रंथ का अंत तक पारायण करने के श्रम से श्रान्त पाठक के मन में उसे उठाकर रख देने पर असंतोष की कुछ भावना शायद जागृत हो। उसे शिकायत हो सकती है कि हमारे इस अनुसंधान से विश्व की अन्तर्वस्तु विषयक वैज्ञानिक सूचनाओं में जरा भी कोई वृद्धि नहीं हुई, न उसने उत्कृष्टतर नैतिक अथवा धार्मिक आदर्श के अध्यवसित अनुसरण के लिए किसी प्रकार की सद्य और व्यावहारिक प्रेरणा ही हमें प्रदान की। इस प्राक्कल्पनात्मक आलोचना की न्याय्यता तुरंत मान लेना मेरे लिए आवश्यक है। किन्तु उसकी प्रसंग प्रस्तुतता न मानना भी मेरे लिए आवश्यक है। मेरी अपनी व्यक्तिगत न्यूनताओं के कारण इस ग्रंथ लेखन में आ पड़े दोषों और भ्रान्तियों के अतिरिक्त, तत्त्वमीमासा के अध्ययन में यह बात प्रकृत्या निरुद्ध है कि वह हमारे ज्ञान में किसी भी प्रकार की कोई निश्चयात्मक वृद्धि नहीं कर पाती और न स्वयं व्यावहारिक प्रयासार्थ किसी प्रकार की प्रेरणा ही दे सकती है। इसलिए व्यावहारिक नीति, मनोविज्ञान तथा अनुभवाधारित भौतिकी के स्थानापन्न के रूप में हमारे इस तत्त्वमीमासा शास्त्र का मुँह जोहनेवाले विद्यार्थी को निराश होकर लौटना पड़ता है। इसका कारण जान सकने का अवसर हमें पहले मिल चुका है। विविध विज्ञानों के सामान्य नियमों तथा व्यावहारिक अनुभूति के विविध रूपों का पूर्वानुमान अपनी कार्य-सामग्री के रूप में तत्त्वमीमासा को करना होता है। अध्ययन के रूप में उसका लक्ष्य इन सामग्रियों की कुछ और वृद्धि करना अथवा उनमें रद्दोदल करना नहीं होता अपितु वह लक्ष्य होता है हमारी उस जिज्ञासात्मक कुतूहल की सगत और व्यवस्थित सन्तुष्टि करना, जो समय समय पर इन सामग्रियों के स्वामी, समग्र, के सामान्य स्वरूप तथा उस आपेक्षिक सत्य और स्पष्टता के विषय में जिसके साथ वह सामान्य स्वरूप अनुभूति के विभिन्न विभागों में व्यक्त होता है—हम सब ही अनुभव किया करते हैं।

उसका उद्देश्य है ज्ञान का सगठन न कि ज्ञान का सवर्धन । इसीलिए उन विद्यार्थियों के लिए तत्त्वमीमांसा वांछित नहीं है जिनकी रुचि नये तथ्यों और नये नियमों के आविष्कार द्वारा मानव ज्ञान को विशालतर बनाने की ओर है न कि एक सगत समग्र के रूप में उसे सगठित करने की ओर उन्हें तत्त्वमीमांसा की जरूरत सिर्फ इसकी रोकथाम के लिए है कि कहीं अमान्य अनालोचित तत्त्वमीमांसीय पूर्वग्रहण अनुभवाश्रित सेवाओं के साम्राज्य में न घुस पड़ें । इसी तरह पर ऐसे व्यवहार-दक्ष व्यक्ति के लिए जिसके जीवन की अभिरुचियाँ प्रमुखतया नैतिक हैं, तत्त्वमीमांसीय अध्ययन की एकमात्र न सही, प्रमुख अर्हता ऐसे झूठे तत्त्वमीमांसीय पूर्वानुमानों के, जिनके अनुसार यदि काम किया जाय तो स्वतः-स्फूर्त नैतिक प्रयत्न की ओजस्विता की हानि हो सकती है, भड़ाफोड़ करने के आलोचनात्मक कर्तव्य में ही निहित होती है ।

लेकिन उन लोगों के लिए जिनमें उस वस्तु-योजना की, जिसके समग्र रूप के हम सब अंग हैं, कोई सगत कल्पना निरूपित करने की अभिलाषा बलवती है, तत्त्वमीमांसा का महत्व और भी अधिक है । ऐसे लोगों के मन में अस्तित्व के समग्र स्वरूप पर विचार-विमर्श करने के लिए उठनेवाली उमंग की व्यवस्थित और यथार्थ सन्तुष्टि में यदि कोई बाधा डाली जाती है तो निश्चित है कि वह उमंग अथवा उद्वेग अपने बाहर निकलने के लिए किसी अव्यवस्थित, आलोचनात्मक सभावना से रहित, कल्पना-प्रधान सरचना का सहारा पकड़ लेगी । उन्हें तत्त्वमीमांसा का सहारा निश्चित रूप से लेना होगा । चेतन अथवा ज्ञानवती और सगत तत्त्वमीमांसा भले ही उनके पल्ले न पड़ पाये, अचेतन अथवा अज्ञान-प्रमुख और असगत तत्त्वमीमांसा तो उनके हाथ लगेगी ही । इस मर्त्यलोक में हमें लाने वाले अमृत सागर के दर्शन पाए बिना स्वतः सन्तुष्ट न हो सकनेवाली अशान्त और भटकती हुई आत्मा, तर्कसगत विमर्श के निर्मल दर्पण में अपनी जिज्ञासा के लक्ष्य का दर्शन पाने से वंचित कर दी जाने पर, उस लक्ष्य के दर्शनार्थ अथविश्वास के कुहासों और विकारी धुंधों के बीच उसे खोजती फिरेगी ही । अनन्त के इन अन्वेषकों में ही तत्त्वमीमांसा के सच्चे और स्वाभाविक अनुयायी पाये जाते हैं और ऐसे लोगों के लिए ही उसके अध्ययन का औचित्य है और वह अध्ययन ही स्वयं अपना पुरस्कार है । यदि हमारे ग्रंथ जैसा ग्रंथ उपर्युक्त प्रकार के विद्यार्थियों के लिए थोड़ा सा भी सहायक सिद्ध हो सके चाहे वह सहायता इसमें दिए गए ऐसे निश्चयात्मक सुझावों से उन्हें मिले जिन्हें वे स्वीकार कर सकें, अथवा इस पुस्तक के निष्कर्षों को अस्वीकार करने के निश्चित कारणों को जान सकने की क्षमता के रूप में, दोनों ही रूपों में वह इसके लेखक की अभिलाषा सम्भवतया पूरी कर सकेगा ।

अधिक अनुशीलनार्थ देखिए—एफ०एच० ब्रैडले कृत 'अपीयरेंस एण्ड रीयालिटी', अध्याय २७; जे० ई० मैकटागार्ट की 'स्टडीज हेगेलिय कॉस्मोलॉजी' का अध्याय १ ।